प्रज्ञा

शोधमूलक - चौमासिक

भाषा
साहित्य
संस्कृति
सामाजिक शास्त्र
सङ्गीत
नाट्य
कला
कौशल

८२ ख

नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान

नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान

बाट

नियमित रूपमा प्रकाशित हुने

समकालीन साहित्य

बहुभाषिक सयपत्री

कविता

पढ्ने गर्नुभएको छ ?

अवश्य पढ्नुहोस् ।

पुस्तक बिक्री कक्ष

ने. रा. प्र. प्र.

कमलादी

प्रज्ञा

शोधमूलक चौमासिक

प्रधान सम्पादक
ज्ञानमणि नेपाल

सम्पादक मण्डल

नरराज ढकाल
धुस्वाँ सायमी
रमेश विकल
उत्तम नेपाली
तिलविक्रम नेम्वाङ्ग
शशिविक्रम शाह
योगेन्द्रप्रसाद यादव
अशेष मल्ल
ध्रुवचन्द्र गौतम
(सदस्य–सचिव)

सम्पादक
गणेशबहादुर प्रसाई

नेपाल राजकीय प्रज्ञा–प्रतिष्ठान

फागुन–जेठ २०५३/पूर्णाङ्क ८२ ख/वर्ष २६

मूल्य रू. २७/-
वार्षिक रू. ८०/-

प्रकाशक :

नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान
कमलादी, काठमाडौं ।

मुद्रक: प्रज्ञा छापाखाना, प्रज्ञा-भवन, कमलादी, काठमाडौं ।

यस अङ्कमा

१.	दिनमान थाहा पाई अग्रा ल्याउने हिन्दू तथा ग्रीक पद्धति	- नयराज पन्त	१
२.	ध्वनिविज्ञान र वर्णको इतिहास	- डा. माधवप्रसाद पोखरेल	१५
३.	मिथिला लोकचित्रकलामा अरिपनको महत्व	- जीतवहादुर रायमाझी	३५
४.	जगन्नाथ-मन्दिर, टुँडिखेल	- जगदीशचन्द्र रेग्मी	४३
५.	कविता र धर्म	- कृष्ण गौतम	४९
६.	सम्राट् अशोक र नेपालसँग उनको सम्वन्ध	- तारानन्द मिश्र	५७
७.	धामी पतुर्नु तथा देवता चढ्नु	- हंसपुरे सुवेदी	७७
८.	सहनै : बाजा एक नाम अनेक	- रामशरण दर्नाल	९१
९.	सप्तरीको राजदेवी मन्दिर	- हरिकान्तलाल दास	१०३
१०.	वासन्ती पर्व होली एक विवेचना	- हर्षनाथ भट्टराई	१११
११.	प्राचीनकालका विदुषी	- लक्ष्मी गौतम	१२५
१२.	कमैया प्रथा: एक अध्ययन	- राज्यलक्ष्मी कोइराला	१३१
१३.	मकैपर्वको दोपारोपण	- प्रकाश ए. राज	१४१

दिनमान थाहा पाई अग्रा ल्याउने हिन्दू तथा ग्रीक पद्धति

- नयराज पन्त

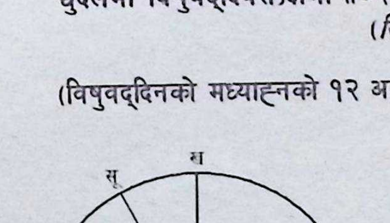
सहायक - रुक्मनाथ पौडेल

सूर्य पूर्वमा उदाउँछन् भन्ने कुरो सबैलाई थाहा छ, परन्तु सूर्य पूर्वमा पनि सधैं एकै ठाउँमा उदाउँदैनन्, अलि ठम्याएर हेर्ने गरेको खण्डमा सूर्य उदाउने ठाउँ प्रतिदिन फरक परेको स्पष्ट देखिन्छ। दिन र रात बराबर हुने दिनलाई विषुवद्दिन भन्छन्।* विषुवद्-दिनको मध्याह्नमा १२ नापो भएको शङ्कुको छायालाई त्यस देशको पलभा भन्छन्।

घुदलभा विषुवद्दिवसेऽक्षभा ॥४६॥

(*सिद्धान्तशिरोमणि*, स्पष्टाधिकार)

(विषुवद्दिनको मध्याह्नको १२ अङ्गुल नापो भएको शङ्कुको छाया पलभा कहिन्छ।)



क्षि ति = क्षितिजधरातल

क्षि सू ख ति = याम्योत्तरवृत्त (आधा)

सू = सूर्यविम्ब (विषुवद्दिनको मध्याह्नका सूर्य)

ख = खस्वस्तिक

ख सू चाप = नतांश (अक्षांश)

सू क्षि चाप = उन्नतांश (लम्बांश)

---

* समरात्रिन्दिवे काले विषुवद् विषुवं च तत् ॥१४॥

(*अमरकोश*, कालवर्ग)

(दिन र रात बराबर हुने दिनलाई विषुवद्दिन वा विषुवदिन भन्छन्।)

श छा = १२ अङ्गुल नापो भएको शङ्कु
छा या = शङ्कुको मध्याह्नको छाया (पलभा)
श या = पलकर्ण

पलभा भुज, शङ्कु कोटि तथा पलकर्ण कर्ण भएको श छा या जात्यत्रिभुज मूल अक्षक्षेत्र भनिन्छ ।

विषुवद्दिनमा सूर्य जुन ठाउँमा उदाउँछन् त्यस ठाउँलाई पूर्वस्वस्तिक भन्दछन् । अभीष्ट दिनमा सूर्य पूर्वस्वस्तिकबाट उत्तरतिर वा दक्षिणतिर जति अंशको फरकमा उदाउँछन् त्यति अंशलाई त्यस दिनको अग्राचाप भन्दछन् ।

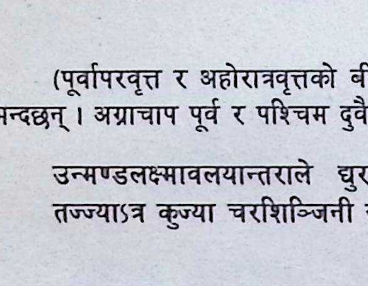
क्ष्माजे द्युरात्रसममण्डलमध्यभागजीवाऽग्रका भवति पूर्वपराशयो: सा ॥३९॥
(*सिद्धान्तशिरोमणि*, त्रिप्रश्नवासना)

(पूर्वापरवृत्त र अहोरात्रवृत्तको बीचमा परेको क्षितिजवृत्तको चापखण्डलाई अग्राचाप भन्दछन् । अग्राचाप पूर्व र पश्चिम दुवैतिर देखिन्छ ।)

उन्मण्डलक्ष्मावलयान्तराले द्युरात्रवृत्ते चरखण्डकाल: ।
तज्ज्याऽत्र कुज्या चरशिञ्जिनी स्याद् व्यासार्धवृत्ते परिणामिता सा ॥१॥
(*सिद्धान्तशिरोमणि*, त्रिप्रश्नवासना)

(उन्मण्डल र क्षितिजवृत्तको बीचमा परेको अहोरात्रवृत्तको चापखण्डलाई चरकाल भन्दछन् । त्यसको ज्या कुज्या कहिन्छ । कुज्या त्रिज्यावृत्तमा परिणत हुँदा चरज्या कहिन्छ ।)

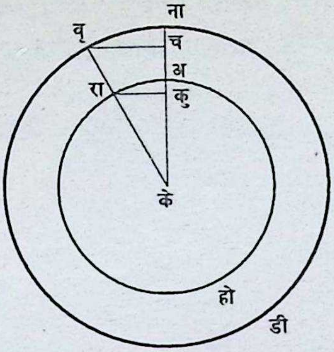
पू = पूर्वस्वस्तिक (विषुवद्दिनमा सूर्य उदाउने ठाउँ)
अ = अभीष्ट दिनमा सूर्य उदाउने (पूर्वस्वस्तिकभन्दा उत्तरतिर रहेको) ठाउँ



पू द प रा उ अ = क्षितिजवृत्त
द नि हो ध्रु उ = याम्योत्तरवृत्त (आधा)
च पू नि प = विषुवद्वृत्तको खण्ड
अ हो रा = अहोरात्रवृत्तको खण्ड
प ध्रु कु पू = उन्मण्डल (आधा)
ध्रु अ च = अ बिन्दु हुँदै जने ध्रुवप्रोतवृत्तको चतुर्थांश

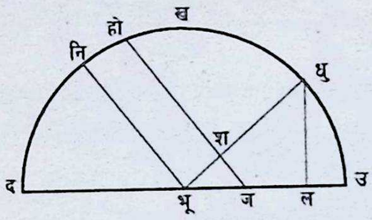
अ कु चाप = कुज्याचाप (चरकाल)
अ पू चाप = अग्राचाप
पू च चाप = चरचाप
अ च चाप = कु पू चाप = क्रान्तिचाप

माथिको क्षेत्रमा कुज्याचाप अहोरात्रवृत्तमा हुने, चरचाप विषुवद्वृत्तमा हुने तथा ती दुवै वृत्त परस्पर समानान्तर रहने कुरा प्रत्यक्ष छ ।



अ हो रा = अहोरात्रवृत्त
ना डी वृ = विषुवद्वृत्त
के रा = द्युज्या
के वृ = त्रिज्या
अ रा चाप = कुज्याचाप
ना वृ चाप = चरचाप
कु रा = कुज्या
च वृ = चरज्या

अहोरात्रवृंत्तको व्यासार्ध द्युज्या कहिन्छ। द्युज्या र कुज्यामा जुन निष्पत्ति हुन्छ, त्रिज्या र चरज्यामा पनि त्यही निष्पत्ति हुन्छ भन्ने कुरा माथिको क्षेत्रमा प्रत्यक्ष छ।



द नि हो ख धु उ = याम्योत्तरवृत्त (आधा)
द= दक्षिणसमस्थान
नि = निरक्षखमध्य
ख = खमध्य
धु = उत्तरध्रुवस्थान
उ = उत्तरसमस्थान
नि ख चाप = धु उ चाप = अक्षांश
द नि चाप = ख धु चाप = लम्बांश
भू ल = लम्बज्या
भू ज = अग्रा
भू धु= त्रिज्या

भू = भूकेन्द्र
धु ल = अक्षज्या
भू श = क्रान्तिज्या
श ज = कुज्या

भुजोऽक्षभा कोटिरिना १२ ङ्गुलो ना कर्णोऽक्षकर्णस्त्रिभुजं यथेदम्।
तथाऽक्षलम्बौ भुजकोटिरूपौ त्रिज्या श्रुतिर्दक्षिणसौम्यवृत्ते ॥४५॥

उन्मण्डले प्रागपरोत्थसूत्रात् क्रान्तिज्यका कोटिरथ द्युरात्रे।
कुज्या भुजोऽग्रा क्षितिजे च कर्ण: क्षेत्रं तथेदं त्रिभुजं प्रसिद्धम् ॥४६॥
(*सिद्धान्तशिरोमणि*, त्रिप्रश्नवासना)

(पलभा भुज, १२ अङ्गुलको शङ्कु कोटि र अक्षकर्ण (पलकर्ण) कर्ण भएको जात्यत्रिभुज अक्षक्षेत्र हुन्छ।

अक्षज्या भुज, लम्बज्या कोटि र त्रिज्या कर्ण भएको जात्यत्रिभुज याम्योत्तरवृत्तको धरातलमा रहन्छ, यो अक्षक्षेत्र हो।

अहोरात्रवृत्तको धरातलमा रहेको कुज्या भुज, उन्मण्डलको धरातलमा रहेको तथा पूर्वापरसूत्रबाट उठेको क्रान्तिज्या कोटि, क्षितिजवृत्तको धरातलमा रहेको अग्रा कर्ण भएको जात्यत्रिभुज अक्षक्षेत्र हो।)

एषामथैकस्य तु बाहुकोटीकर्णैर्मिथोऽन्यान्यनुपाततः स्युः ॥१८॥

(*सिद्धान्तशिरोमणि*, त्रिप्रश्नाधिकार)

(यी अक्षक्षेत्रहरूमा परस्पर अनुपात गर्नाले एउटाका भुज, कोटि र कर्णबाट अर्काका भुज, कोटि र कर्ण आउँछन् ।)

माथि उल्लेख गरिएका अक्षक्षेत्रहरूमा परस्पर अनुपात गर्दा

$$\text{कुज्या} = \frac{\text{क्रान्तिज्या} \times \text{पलभा}}{१२}$$

$$\text{अग्रा} = \frac{\text{क्रान्तिज्या} \times \text{पलकर्ण}}{१२}$$

$$= \frac{\text{क्रान्तिज्या} \times \text{त्रिज्या}}{\text{लम्बज्या}}$$

इत्यादि रूप बस्न आउँछन् ।

अहिले हामी अभीष्ट दिनको दिनमान थाहा पाई अभीष्ट देशको त्यस दिनको अग्रा ल्याउने हिन्दू पद्धतिका विषयमा केही भन्न लागेका छौं । अभीष्ट देशमा अभीष्ट दिनको क्रान्तिज्या ल्याउने विषयको भास्करको उदाहरण यस्तो छ -

यत्र त्रिवर्गेण ९ मिता पलाभा तत्र त्रि ३ नाडीप्रमितं चरं स्यात् ।
यदा तदाऽर्कं यदि वेत्सि विद्वन् सांवत्सराणां प्रवरोऽसि नूनम् ॥९८॥

(*सिद्धान्तशिरोमणि*, त्रिप्रश्नाधिकार)

(पलभा ९ अङ्गुल भएको देशमा ३ घडी चर हुँदा सूर्य कति हुन्छ ? हे विद्वान् यो प्रश्नको उत्तर दिन सक्यौ भने तिमी सिपालु गणितज्ञ ठहरिनेछौ ।)

यो प्रश्नको उत्तर ल्याउन भास्करले तलको सूत्र दिएका छन् -

चरज्याकाऽर्काऽभिहतिस्त्रिमौर्व्या भक्ताऽप्तवर्गोऽक्षभया र निघ्न्या ।
युतोऽथ तन्मूलहृता चरज्या सूर्या १२ हता क्रान्तिगुणस्त ऽर्कः॥९९॥

(*सिद्धान्तशिरोमणि*, त्रिप्रश्नाधिकार)

(चरज्यालाई १२ ले गुन्नू, गुणनफल भाज्य हुन्छ । भाज्यलाई त्रिज्याले भाग लिई आएको लब्धिको वर्ग गर्नू र यसमा पलभाको वर्ग जोडिदिनू, यसरी आएको योगफलको मूल भाजक हुन्छ । भाज्यलाई भाजकले भाग लिनू, लब्धि क्रान्तिज्या हुन्छ । क्रान्तिज्याबाट गणना गरी सूर्य ल्याउन सकिन्छ ।)

यहाँ भास्करको सूत्र यस्तो हुन्छ -

$$\text{क्रान्तिज्या} = \frac{१२\times \text{चरज्या}}{\sqrt{\left(\frac{१२\times \text{चरज्या}}{\text{त्रिज्या}}\right)^{२} + \text{पलभा}^{२}}}$$

भास्करले आफ्नो ग्रन्थको उपपत्ति आफैंले दिएका छन्। माथि उल्लिखित सूत्रको उनले दिएको उपपत्ति तथा उदाहरण यस प्रकारको छ -

अत्रोपपत्तिः । क्रान्तिज्याप्रमाणं यावत्तावत् १ । इयमक्षप्रभागुणा द्वादश १२ भक्ता कुज्या स्यात् या वि$\frac{१}{१२}$। इदानीं प्रकारान्तरेण कुज्यावर्गः । तत्र यावद्वर्गोनस्त्रिज्यावर्गो द्युज्यावर्गः स्यात् तेन गुणितश्चरज्यावर्गस्त्रिज्यावर्गभक्तः कुज्यावर्गः स्यात् ।

याव चव १ं रू ० त्रिव चव १

त्रिव १

अयं पूर्वकुज्यावर्गेणानेन याव विव $\frac{१}{१४४}$ सम इति पक्षौ समच्छेदीकृत्य छेदगमे कृते शोधनार्थं न्यासः ।

याव विव त्रिव रू ०

याव चव १४४ रू ० त्रिव चव १४४

अनयोस्त्रिज्यावर्गेणाऽपवर्तितयोः समीकरणे क्रियमाणे एवं जातम्। अधस्तनपक्षे यावर्गेण चरज्यावर्गद्वादशवर्गयोर्घातस्त्रिज्यावर्गभक्तसमेनर्णगतेन शोध्यत्वाद् धनगतेनो-परिमराशिर्यावर्गो विषुवतीवर्गतुल्यो युतः कृतस्तस्य मूलेनाधस्तनरूपराशेर्मूलं चरज्या-द्वादशघाततुल्यं भक्तं फलं क्रान्तिज्येत्युपपन्नम् ।

अथवा तद्देशीयैश्चरखण्डकैश्चरज्यासाधनव्यस्तविधिना स्थूलो रविः स्यात् ।

अत्र चरं घ. ३ । अस्य ज्या १०६२ । अर्क १२ गुणिता जाता १२७४४ । इयं त्रिज्या ३४३८ भक्ता लब्धम् ३।४२।२४ । अस्य वर्गः १३।४३।७ अक्षभावर्गेणानेन ८१ युतः ९४।४३।७ । अस्य मूलम् ९।४३।५१ । अनेन हृता चरज्या सूर्या १२ हता लब्धं क्रान्तिज्या १३०९।२८ ।

(लक्ष्मीपतिसङ्ग्रहमा रहेको हस्तलिखित *सिद्धान्तशिरोमणि*को गणिताध्यायको ४८ पत्र)

यहाँ भास्करले दिएको क्रान्तिज्या ल्याउने सूत्रको उपपत्ति यस प्रकारको छ -

क्रान्तिज्या = या पलभा = वि

$$\text{कुज्या} = \frac{\text{क्रान्तिज्या}\times\text{पलभा}}{१२} = \frac{\text{या}.\text{वि}}{१२}$$

त्रिज्या र क्रान्तिज्याको वर्गान्तरको मूल द्युज्या हुने हुनाले द्यु^{२} = त्रि^{२} - या^{२} हुन्छ ।

$$\frac{\text{च र ज्या}}{\text{त्रिज्या}} = \frac{\text{कुज्या}}{\text{द्यु ज्या}}$$

हुने हुनाले तलको समीकरण बस्छ ।

$$\text{कुज्या}^२ = \frac{\text{च र ज्या}^२ \times \text{द्यु ज्या}^२}{\text{त्रिज्या}^२}$$

अथवा

$$\frac{\text{या}^२ \text{ वि}^२}{१४४} = \frac{\text{च}^२(\text{त्रि}^२ - \text{या}^२)}{\text{त्रि}^२}$$

$\text{या}^२ \text{ वि}^२ \text{ त्रि}^२ = १४४ \text{ च}^२ \text{ त्रि}^२ - १४४ \text{ च}^२ \text{ या}^२$

$\text{या}^२ (\text{वि}^२ \text{ त्रि}^२ + १४४ \text{ च}^२) = १४४ \text{ च}^२ \text{ त्रि}^२$

$$\text{या}^२ = \frac{१४४ \text{ च}^२ \text{ त्रि}^२}{\text{वि}^२\text{त्रि}^२ + १४४\text{च}^२} = \frac{१४४\text{च}^२}{\text{वि}^२ + \frac{१४४\text{च}^२}{\text{त्रि}^२}}$$

$$\text{या} = \frac{१२\text{च}}{\sqrt{\text{वि}^२ + \left(\frac{१२\text{च}}{\text{त्रि}}\right)^२}}$$

यहाँसम्मको गणनाबाट पलभा र चरज्या मात्र थाहा पाई क्रान्तिज्या ल्याउने भास्करको सूत्रको उपपत्ति स्पष्ट भएको छ ।

माथि उल्लिखित भास्करको उदाहरणमा चर ३ घडी दिइएको छ ।

चरांश = ३ x ६ = १८ चरकला = १८ x ६० = १०८०

२२५)१०८०(४ गतज्याको संख्या
९००
१८० शेष

चौथो ज्या = ८९० ज्यान्तर = २१५

$$\frac{२१५ \times १८०}{२२५} = \frac{४३ \times १८०}{४५} = ४३ \times ४ = १७२$$

यस कारण १८ अंशको ज्या = ८९० + १७२ = १०६२

भाज्य = चरज्या x १२ = १०६२ x १२ = १२७४४

$$\frac{\text{भाज्य}}{\text{त्रिज्या}} = \frac{१२७४४}{३४३८} = \frac{७०८}{१९१} = ३।४२।२४ \text{ (स्वल्पान्त र ले)}$$

$(३।४२।२४)^२ = १३।४४।२२$ (स्वल्पान्तरले)

(३।४२।२४)
(३।४२।२४)

१६८ । ९६

७२ । ८४ । ४८

८४ । ४८

१२६ । १६८ ।९६

९।१२६ । ७२

९।२५२। १९०८।२०१६ । ५७६

४। ३२। ३३। ९

२८४। १९४१।२०२५। ३६

१३। ४४। २१। ४५। ३६

१९१) ७०८ (३।४२।२४

५७३

१३५x६० ७८x६०

८१०० ४६८०

७६४ ३८२

४६० ८६०

३८२ ७६४

७८ ९६

यहाँ गणनाबाट ३।४२।२४ को वर्ग १३।४४।२२ आउँछ, तर हामीसँग भएका *सिद्धान्तशिरोमणि*का संस्करण (लक्ष्मीपतिसंग्रहमा रहेको हस्तलिखित संस्करण, वापूदेव शास्त्रीद्वारा संशोधित संस्करण* तथा आनन्दाश्रमको संस्करण**) हरूमा ३।४२।२४ को वर्ग १३।४३।७ दिइएको छ ।

$$\text{पलभा}^{२} = ९^{२} = ८१$$

$$\text{भाजक} = \sqrt{(१३।४३।७) + ८१} = \sqrt{(९४।४३।७)}$$

यस्तो अवर्गाङ्क राशिको मूल ल्याउन दैवज्ञशिरोमणि लक्ष्मीपति पाँडे (वि.सं. १८१५ - १८८८) ले आफ्नो ग्रन्थ *रत्नदीप* (त्रिप्रश्नाधिकार, ९ श्लोक) मा कमलाकर (वि.सं. १७१५) को सूत्र उद्धृत गरेका छन् -

षष्टिवर्ग ३६०० गुणादङ्कान्मूलं ग्राह्यं यदागतम् ।
सैक १ शेषं षष्टि ६० गुणं द्वि २ युग्द्वि २ घ्नपदोद्धृतम् ॥१८॥
लब्धमागतमूलस्याऽवयवश्चेति तत्पदम् ।
षष्टि ६० भक्तं सावयवं स्वीयमासन्नमूलकम् ॥१९॥
(*सिद्धान्ततत्त्वविवेक*, स्पष्टाधिकार)

---

* वि.सं. १९४८ मा काशीबाट मेडिकल हल प्रेसद्वारा प्रकाशित, बापूदेव शास्त्रीद्वारा संशोधित *सिद्धान्तशिरोमणि*को १४४ पृष्ठ ।

वि.सं. १९८३ मा लखनऊबाट नवलकिशोर प्रेसद्वारा प्रकाशित गिरिजाप्रसाद द्विवेदीको हिन्दी व्याख्यासहितको *सिद्धान्तशिरोमणि* (गणिताध्यायको ३४१ पृष्ठ) तथा वि.सं. २०२० मा काशीबाट काशी हिन्दू विश्वविद्यालयद्वारा प्रकाशित केदारदत्त जोशीको हिन्दी व्याख्यासहितको मरीचिसहित *सिद्धान्तशिरोमणि* (दोस्रो भागको ४९० पृष्ठ) मा पनि बापूदेवकै पाठ सकारिएको छ ।

** वि. सं. १९९६ मा पूनाबाट आनन्दाश्रम मुद्रणालयद्वारा प्रकाशित गणेश दैवज्ञको टीकासहितको *सिद्धान्तशिरोमणि* (गणिताध्याय पहिलो भाग) को २१२ पृष्ठ ।

(मूल लिनुपर्ने सावयव अङ्कलाई ६० को वर्ग (३६००) ले गुन्नू र यसरी आएको गुणनफलको मूल लिनू केही शेष रहन्छ। शेषमा १ थपी ६० ले गुन्नू, यसरी आएको गुणनफललाई मूलमा १ थपी २ ले गुन्दा आउने गुणनफलले भाग गर्नू, लब्धि मूलको दास्रो अवयव हुन्छ। यसरी आएको अवयवसहितको मूललाई ६० ले भाग लिनू इष्ट अवर्गाङ्कको आसन्न मूल हुन्छ।)

यहाँ ९४।४३।७ को मूल लिनुपरेको छ।

$\{(९४ \times ६० + ४३) \times ६०\} + ७ = (५६८३ \times ६०) + ७ = ३४०९८७$

५	३४०९८७ (५८३
५	२५
१०८	९०९
८	८६४
११६३	४५८७
३	३४८९
११६६	१०९८ शेष

$(शेष + १) \times ६० = (१०९८ + १) \times ६० = १०९९ \times ६० = ६५९४०$

$(मूल + १) \times २ = (५८३ + १) \times २ = ५८४ \times २ = ११६८$

$\frac{६५९४०}{११६८} = \frac{१६४८५}{२९२} = ५६$ (शेष नलिदा)

$\frac{५८३।५६}{६०} = ९।४३।५६$

यहाँ गणनाबाट ९४।४३।७ को मूल ९।४३।५६ आउँछ, तर हाम्रो संग्रहमा भएका *सिद्धान्तशिरोमणिका* संस्करणहरूमा ९।४३।५१ दिइएको छ।

भाजक = ९।४३।५१ मान्दा क्रान्तिज्या १३०९।३९ आउँछ।

$क्रान्तिज्या = \frac{भाज्य}{भाजक} = \frac{१२७४४}{(९।४३।५१)} = \frac{१२७४४\times६०}{(५८३।५१)} = \frac{७६४६४०\times६०}{३५०३१} = \frac{४५८७८४००}{३५०३१}$

$= १३०९।३९$ (स्वल्पान्तरले)

बापूदेवको संस्करणमा यही क्रान्तिज्या दिइएको छ।

भाजक = ९।४३।५६ मान्दाचाहिं क्रान्तिज्या १३०९।२८ आउँछ।

$क्रान्तिज्या = \frac{भाज्य}{भाजक} = \frac{१२७४४}{(९।४३।५६)} = \frac{१२७४४\times६०}{(५८३।५६)} = \frac{७६४६४०\times६०}{३५०३६} = \frac{४५८७८४००}{३५०३६}$

$= १३०९।२८$ (स्वल्पान्तरले)

लक्ष्मीपतिसंग्रहमा रहेको हस्तलिखित संस्करण तथा आनन्दाश्रमको संस्करणमा यही क्रान्तिज्या दिइएको छ।

यहाँ हामीले ३।४२।२४ को वर्ग १३।४३।७ मानी गणना गर्दा उपर्युक्त क्रान्तिज्या आएका छन्। हाम्रो गणनामा ३।४२।२४ को वर्ग १३।४४।२२ आएको छ। त्यसलाई लिई माथि देखाइएको प्रक्रियाअनुसार गणना गर्दाचाहिँ क्रान्तिज्या १३०९।१९ (स्वल्पान्तरले)

आउँछ । वि.सं. १५५७ का लक्ष्मीदासले पनि भास्करको उपर्युक्त उदाहरणको गणना गर्दा क्रान्तिज्या १३०९।१९ नै ल्याएका छन् (*सिद्धान्तशिरोमणि*को लक्ष्मीदासले बनाएको टीका *गणिततत्त्वचिन्तामणि*को हस्तलिखित प्रति लक्ष्मीपतिसंग्रहमा छ, त्यसको १०५ पत्र । यो ग्रन्थ प्रकाशित भएको देखिएको छैन) ।

यहाँसम्मको गणनाबाट ९ अङ्गुल पलभा भएको देशमा चर ३ घडी भएको दिनको क्रान्तिज्या १३०९।१९ हुँदो रहेछ भन्ने स्पष्ट भएको छ । हामीलाई उक्त दिनको अग्राचाप ल्याउनुपरेको छ ।

$$\text{पलकर्ण} = \sqrt{१२^{२} + \text{पलभा}^{२}} = \sqrt{१४४ + ८१} = \sqrt{२२५} = १५$$

$$\text{अग्रा} = \frac{\text{क्रान्तिज्या} \times \text{पलकर्ण}}{१२}$$

$$= \frac{(१३०९।१९) \times १५}{१२} = \frac{(१३०९।१९) \times ५}{४} = \frac{६५४६।३५}{४} = १६३६।३८।४५$$

सातौं ज्या = १५२० ज्यान्तर = १९९ (१६३६।३९) - १५२० = ११६।३९

$$\frac{(११६।३९) \times २२५}{१९९} = \frac{२६२४६।१५}{१९९} = १३२ \text{ (स्वल्पान्तर ले)}$$

अग्राचाप = २२५ x ७ + १३२ = १५७५ + १३२ = १७०७ कला

= २८ अंश २७ कला

यताबाट ९ अङ्गुल पलभा भएको देशमा चर ३ घडी हुने दिनको अग्राचाप २८ अंश २७ कला हुँदोरहेछ भन्ने स्पष्ट हुन्छ ।

यहाँसम्म दिनमान थाहा पाई अग्रा ल्याउने हिन्दू पद्धतिको विषयमा हामीले लेख्यौं । अब हामी दिनमान थाहा पाई अग्रा ल्याउने ग्रीक पद्धतिका विषयमा केही लेख्छौं ।

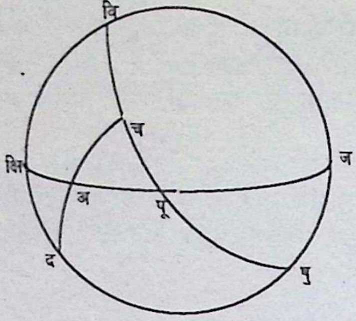
ग्रीकहरूको सिद्धान्तज्यौतिषका ग्रन्थकारहरूमा टलमी (वि.सं. १५७-२३५ आसन्न) श्रेष्ठतम मानिन्छन् । उनको ग्रन्थ *अल्माजेस्ट्*को दोस्रो अध्यायको दोस्रो प्रक्रममा दिनमान थाहा पाई अग्रा ल्याउने विधि यस प्रकार दिइएको छ ।*

२ प्रक्रम - महत्तम दिनमान थाहा पाई विषुवद्वृत्त र क्रान्तिवृत्तको बीचमा परेको क्षितिजवृत्तको चापखण्ड (अग्राचाप) ल्याउने पद्धति ।

हामीले रोड्स्को स्पष्ट भूपरिधि (निरक्षदेशको समानान्तर भई रोड्स्बाट जाने लघुवृत्त) लाई उदाहरणको रूपमा लिएका छौं । त्यहाँ ध्रुवको उन्नतांश (अक्षांश) ३६ तथा महत्तम दिनमान $१४\frac{१}{२}$ घण्टा हुन्छ ।

---

* वि.सं. २०३५ मा शिकागोबाट शिकागो विश्वविद्यालयद्वारा प्रकाशित *ग्रेट् बुक्स् अफ् द वेस्टअर्न् वर्ल्ड् १६* (पश्चिमका ठूला ग्रन्थ, १६ भाग) का ३४-३६ पृष्ठ ।



क्षि वि ज षु = याम्योत्तरवृत्त

क्षि पू ज = क्षितिजवृत्त (आधा)

वि च पू षु = विषुवद्वृत्त (आधा)

द = विषुवद्वृत्तको दक्षिणपट्टिको पृष्ठकेन्द्र (दक्षिणध्रुवस्थान)

अ = क्षितिजवृत्तमा क्रान्तिवृत्तको उत्तरायणको प्रारम्भविन्दु उदाउने ठाउँ (क्रान्तिवृत्तको मकरादि र क्षितिजवृत्तको सम्पातविन्दु)

द अ च = द तथा अ हुँदै जाने बृहद्वृत्तको चतुर्थांश

यहाँ सवैभन्दा लामो दिनको दिनमान १४$\frac{१}{२}$ घण्टा दिइएको छ तथा क्षितिजवृत्तको पू अ चाप (अग्राचाप) ल्याउनुपरेको छ।

विषुवद्वृत्तका पृष्ठकेन्द्रको वरिपरि गोल घुम्ने हुनाले अ तथा च दुवै बिन्दु एकैपल्ट याम्योत्तरवृत्तमा पुग्ने कुरा स्पष्ट छ। त्यसो हुँदा अ उदाएपछि याम्योत्तरवृत्तमा पुगुञ्जेल (मध्याह्न होउञ्जेल) को समय विषुवद्वृत्तको च वि चापले देखाउँछ। त्यसै गरी क्षितिजवृत्तको तलतिर रहेको याम्योत्तरवृत्तलाई नाघेपछि (मध्यरातदेखि) उदयबिन्दुमा आइपुगुञ्जेल अ ले लगाउने समय विषुवद्वृत्तको षु च चापले देखाउँछ। त्यस कारण च वि चापलाई द्विगुणित गर्दा दिनमान तथा षु च चापलाई द्विगुणित गर्दा रात्रिमान थाहा हुन्छ। क्षितिजवृत्तभन्दा माथितिर वा तलतिर रहेका विषुवद्वृत्तका समानान्तर वृत्त (अहोरात्रवृत्त) हरूलाई याम्योत्तरवृत्तले ठीकसँग आधा पारेको हुन्छ। त्यस कारण सबैभन्दा लामो दिनको दिनमान र विषुवद्दिनको दिनमानको अन्तरको आधा अथवा सबैभन्दा छोटो दिनको दिनमान र विषुवद्दिनको दिनमानको अन्तरको आधा पू च चाप हुन्छ।

हाम्रो उदाहरणमा पू च चाप १$\frac{१}{४}$ घण्टाबराबरको अर्थात् १८ अंश ४५ कलाको छ। त्यसै गरी च वि चाप ९० ((१८।४५) = ७१ अंश १५ कलाको छ।

पहिले बताइएका उपपत्तिमा जस्तै यहाँ पनि परस्परमा अ बिन्दुमा सम्पात गर्ने दुइवटा बृहद्वृत्तका पू क्षि तथा द च चाप अरू दुइवटा बृहद्वृत्तका वि पू तथा वि द चापका बीचमा परेका छन्। त्यस कारण यहाँ द्विगुणित द च चापको पूर्णज्या र द्विगुणित द अ चापको पूर्णज्याको निष्पत्ति तथा द्विगुणित क्षि अ चापको पूर्णज्या र द्विगुणित पू क्षि चापको पूर्णज्याको निष्पत्तिको घात द्विगुणित च वि चापको पूर्णज्या र द्विगुणित वि पू चापको पूर्णज्याको निष्पत्तिसँग बराबर हुन्छ। अर्थात्

$$\frac{\text{पू ज्या (२×द च चाप)}}{\text{पू ज्या (२×द अ चाप)}} \times \frac{\text{पू ज्या (२×क्षि अ चाप)}}{\text{पू ज्या (२×पू क्षि चाप)}} = \frac{\text{पू ज्या (२×च वि चाप)}}{\text{पू ज्या (२×वि पू चाप)}}$$

हुन्छ। यहाँ द च चाप, पू क्षि चाप तथा वि पू चाप सबै नै ९० अंशका छन्। यसैले यिनको द्विगुणित चापको पूर्णज्या १२० हुन्छ*।

* टलमीले ६० त्रिज्या मानी गणना गरेका छन्।

द्विगुणित द अ चाप* = २ x (६६।८।४०) = १३२ । १७ । २० (अंशादि)

द्विगुणित च वि चाप = २ x (७१।१५) = १४२ । ३० (अंशादि)

अत: सारणीबाट

पूज्या (२ x द अ चाप) = १०९।४४।५३

पूज्या (२ x च वि चाप) = ११३।३७।५४

माथिको समीकरणमा उपर्युक्त मानहरू राख्दा तलको रूप बस्न आउँछ ।

$$\frac{१२०}{१०९।४४।५३} \times \frac{\text{पू ज्या (२×क्षि अ चाप)}}{१२०} = \frac{११३।३७।५४}{१२०}$$

अथवा

$$\text{पू ज्या (२×क्षि अ चाप)} = \frac{(११३।३७।५४)\times(१०९।४४।५३)}{१२०} = १०३।५५।२५...$$

यस कारण (सारणीबाट)

२ x क्षि अ चाप = १२० अंश (आसन्न)

क्षि अ चाप = ६० अंश

हुन्छ । अत:

पू अ चाप = ९० - क्षि अ चाप = ९० - ६० = ३० अंश

अभीष्ट सिद्ध भयो ।

यहाँसम्मका कुराबाट टलमीको उदाहरणअनुसार ३६ अक्षांश भएको देशमा महत्तम दिनमान $१४\frac{१}{२}$ घण्टा (३६ घडी १५ पला) हुन्छ तथा त्यस दिनको अग्राचाप ३० अंशको हुन्छ भन्ने कुरा स्पष्ट भएको छ ।

अब हामी टलमीको उपर्युक्त उदाहरणको हिन्दू पद्धतिअनुसार गणना गर्छौं ।

३६ अक्षांश भएको देशमा विषुवद्दिनमा ६० नापो भएको शङ्कुको छाया टलमीले ४३।३६ ल्याएका छन्** । हिन्दूहरू १२ नापो भएको शङ्कुको विषुवद्दिनमा हुने छायालाई पलभा भन्दछन् । यस कारण हिन्दू पद्धतिअनुसार रोड्स् (३६ अक्षांश भएको देश) को पलभा ८।४३ (स्वल्पान्तरले) हुन्छ ।

टलमीले दिएको उदाहरणमा चरांश १८।४५ दिइएको छ । त्रिज्या ३४३८ हुँदा १८ अंश ४५ कलाको ज्या ११०५ हुन्छ । यस कारण त्यस दिन रोड्सको चरज्या ११०५ हुन्छ । माथि सविस्तर देखाइएको भास्करको सूत्रअनुसार दिनमान ३६ घडी १५ पला हुने दिनको रोड्स्(३६ अक्षांश भएका देश)को क्रान्तिज्या १३९१।७ (स्वल्पान्तरले) हुन्छ ।

---

* टलमी परम क्रान्ति २३।५१।२० (अंशादि) मान्छन्, त्यसैले
द अ चाप = ९० - (अ च चाप) = ९० - (२३।५१।२०) = ६६।८।४० (अंशादि)

** *पश्चिमका ठूला ग्रन्थ*, १६ भागको ३९ पृष्ठ ।

$$\text{क्रान्तिज्या} = \frac{१२\times \text{चरज्या}}{\sqrt{\left(\frac{१२\times\text{चरज्या}}{\text{त्रिज्या}}\right)^२ + \text{पलभा}^२}} = \frac{१२\times ११।०५}{\sqrt{\left(\frac{१२\times ११।०५}{३४३८}\right)^२ + (८।४३)^२}} = १३९१।७...$$

रोड्स्को लम्बांश (९० - ३६ =) ५४ हुन्छ तथा ५४ अंशको ज्या (लम्बज्या) २७८१ हुन्छ । यताबाट अग्रा ल्याउँदा १७१९ (स्वल्पान्तरले) आउँछ ।

$$\text{अग्रा} = \frac{\text{क्रान्तिज्या}\times\text{त्रिज्या}}{\text{लम्बज्या}} = \frac{(१३९१।७)\times ३४३८}{२७८१} = १७१९ (\text{स्वल्पान्तरले})$$

१७१९ को चाप ३० अंशको हुन्छ । यस कारण ८।४३ पलभा भएको देशमा दिनमान ३६ घडी १५ पला हुँदा अग्राचाप ३० अंशको हुन्छ ।

कुनै देशमा कुनै दिनको दिनमान थाहा पाई त्यस दिनको अग्राचाप ल्याउन हिन्दू तथा ग्रीक दुवै पद्धतिबाट सकिन्छ तथा त्यसको परिणाम एउटै हुन्छ भन्ने कुरा यहाँसम्मको लेखाइबाट स्पष्ट भएको छ । त्यसै गरी हिन्दूहरूले अग्रा ल्याउने जुन सूत्र दिएका छन् त्यसको उपपत्तिको आधार बीजगणित भएको तथा ग्रीकहरूको अग्रा ल्याउने सूत्रको आधारचाहिँ चापीय त्रिकोणमिति भएको कुरा पनि स्पष्ट हुन्छ । हिन्दूहरूद्वारा प्रतिपादित अग्रा ल्याउने सूत्रमा चर तथा पलभाको उपयोग गरिएको छ भने ग्रीकहरूद्वारा प्रतिपादित सूत्रमा चाहिं चरज्या र क्रान्तिज्याको उपयोग गरिएको छ । यस कारण यी दुवै पद्धतिका सूत्रका उद्भावकहरूले बेग्लाबेग्लै ढङ्गबाट विचार गरी आआफ्ना सूत्रहरू प्रतिपादन गरेका छन् भन्ने स्पष्ट छ ।

यहाँ अर्को एउटा ठूलो वैषम्यको कुरा पनि छ । ३६ अक्षांश भएको देशमा दिनमान $१४\frac{१}{२}$ घण्टा हुने दिन हिन्दूहरूको सूत्रअनुसार क्रान्तिज्या १३९१।७ आउँछ तथा त्यसको चाप २३ अंश ५२ क्ला हुन्छ । यो क्रान्ति टलमीले मानेको परम क्रान्तिसँग मिल्नमिल्न आउँछ । हिन्दूहरू सूर्यको परम क्रान्ति २४ अंश मान्दछन् तथा हिन्दूहरूको ग्रन्थमा परम क्रान्तिज्या १३९७ र परमाल्पद्युज्या ३१४१ दिइएको हुन्छ* ।

अक्षप्रभासंगुणिताऽपमज्या तद्द्वादशांं १२ शो भवति क्षितिज्या ॥४८॥
सा त्रिज्यकाघ्नी विहृता द्युमौर्व्या चरज्याकाऽस्याश्च धनुश्चरं स्यात् ।
(*सिद्धान्तशिरोमणि*, स्पष्टाधिकार)

(पलभा र क्रान्तिज्याको गुणनफललाई १२ ले भाग गर्नू लब्धि कुज्या हुन्छ । कुज्या र त्रिज्याको गुणनफललाई द्युज्याले भाग गर्नू, लब्धि चरज्या हुन्छ ।)

$$\text{चरज्या} = \frac{\text{क्रान्तिज्या}\times\text{पलभा}}{१२}\times\frac{\text{त्रिज्या}}{\text{द्युज्या}}$$

यस कारण ३६ अक्षांश (८।४३ पलभा) भएको देशको महत्तम चरज्या हिन्दूहरूको सूत्रअनुसार १११०।४३ हुन्छ ।

---

* *सिद्धान्तशिरोमणि*, स्पष्टाधिकारका १२, ५७ श्लोक ।

$$\text{चरज्या} = \frac{१३९७\times(८।४३)}{१२} \times \frac{३४३८}{३१४१} = १११०।४३...$$

१११०।४३ को चाप १८ अंश ५१ कला (स्वल्पान्तरले) हुने अनि त्यसलाई ६ ले भाग गर्दा ३।८।३० हुने हुनाले हिन्दू सिद्धान्तज्यौतिषअनुसार ३६ अक्षांश भएको देशको महत्तम चर ३।८।३० (घटचादि) तथा महत्तम दिनमान ३६।१७ (घटचादि अर्थात् १४ घण्टा ३० मिनेट ४८ सेकेन्ड) हुन्छ भन्ने कुरा स्पष्ट छ। यसरी हिन्दू पद्धति तथा ग्रीक पद्धतिअनुसार बेग्लाबेग्लै गणना गर्दा एउटै देशको महत्तम दिनमानमा अलिकता फरक आएको कुरा प्रत्यक्ष छ। यस्तो प्रत्यक्ष वैषम्य देखिएको हुनाले हिन्दूहरूले ग्रीकहरूको सिद्धान्तज्यौतिषबाट सुटुक्क सारी आफ्ना ग्रन्थ बनाएका हुन् भन्ने विद्वान् थीबो तथा उनका विद्वान् अनुयायीहरूको विचार स्वीकार गर्न हामीलाई गाह्रो परेको छ।

○

ध्वनिविज्ञान र वर्णको इतिहास

- डा. माधवप्रसाद
पोखरेल

१. ध्वनिविज्ञान र वर्णविज्ञानमा फरक

मान्छेले आफ्ना उच्चारण-अवयवहरूबाट उच्चारण गरेर बोलचालमा प्रयोग गरिने ध्वनिहरूको अध्ययन गर्ने विज्ञानलाई ध्वनिविज्ञान (Phonetics) भनिन्छ। यसरी ध्वनिविज्ञानले संसारभरका ध्वनिको उच्चारण गरेको तर कुराकानीमा प्रयोग नगरिएका ध्वनिको अध्ययन गर्दैन। मान्छेको उच्चारण-अवयवले उच्चारण गर्न सक्ने सबै किसिमका ध्वनिको बोलचालहरूमा प्रयोग हुँदैन। बोलचालमा प्रयोग हुनसक्ने संसारभरका मान्छेले उच्चारण गरेका ध्वनिको वर्गीकरण वर्णन र आलेखन (Transcription) को अध्ययन नै ध्वनिविज्ञानले गर्छ।

कुनै खास भाषाका वक्ताहरूले बोलचालमा प्रयोग गर्ने व्यतिरेकी (Contrastive) ध्वनि चाहिं संसारका सबै भाषाका सबै ध्वनि हुँदैनन्। संसारभरका भाषा भाषीहरूले उच्चारण गर्न सक्ने र बोलचालमा प्रयोग गरिएका ध्वनिहरू मध्ये कुनै खास भाषा भाषीहरूले सीमित ध्वनिहरूमात्र बोलचालहरूमा प्रयोग गर्छन्। ती सीमित र व्यतिरेकी ध्वनिहरूको पारस्परिक सम्बन्ध र व्यवस्थाको अध्ययन गर्ने विज्ञानलाई चाहिं वर्ण विज्ञान (Phonology या Phonemics) भन्दछन्।

(क) यसरी ध्वनिविज्ञानले संसारभरका भाषाभाषीहरूले बोलचालमा प्रयोग गर्ने ध्वनिहरूको अध्ययन गर्छ भने वर्ण विज्ञानले चाहिं कुनै एउटा भाषाका बोलचालमा प्रयोग गरिने ध्वनिहरूको मात्र अध्ययन गर्छ।

(ख) ध्वनिविज्ञानले अध्ययन गर्ने ध्वनिहरू धेरै हुन्छन् वर्ण विज्ञानले अध्ययन गर्ने ध्वनिहरू थोरै र सीमित हुन्छन् ।

(ग) ध्वनिविज्ञान चाहिं संसारभरको एउटै हुन्छ, तर वर्णविज्ञान चाहिं भाषैपिच्छे फरक-फरक हुन्छ । एउटै भाषाका बेग्लाबेग्लै भाषिकाको पनि वर्णविज्ञान फरक हुनसक्छ ।

(घ) ध्वनिविज्ञानले संवर्ण (Allophone) को पनि अध्ययन गर्छ भने वर्ण विज्ञानले चाहिं वर्ण (Phoneme) को मात्र अध्ययन गर्छ ।

(ङ) ध्वनि विज्ञानले दुई ध्वनिहरूको पारस्परिक सम्बन्धको अध्ययन गर्दैन, तर वर्ण विज्ञानले चाहिं दुई ध्वनिहरूको पारस्परिक सम्बन्धको अध्ययन गर्छ ।

(च) ध्वनि विज्ञान निरपेक्ष हुन्छ, तर वर्ण विज्ञानले ध्वनिका कार्यहरूको अध्ययन गर्छ । ध्वनिविज्ञानले चाहिं ध्वनिका भौतिक स्वरूपको अध्ययन गर्छ ।

(ज) ध्वनिविज्ञानको पुरानो इतिहास छ । वर्ण विज्ञान ध्वनिविज्ञान भन्दा नयाँ विज्ञान हो ।

२. वर्ण र संवर्णमा फरक

२.१. लघुतम युग्म र वर्ण

समान परिस्थिति (Environment) मा एउटा ध्वनिलाई अर्को ध्वनिले साटिदिंदा अर्थमा परिवर्तन गर्न सक्ने लघुत्तम ध्वनिलाई वर्ण (Phoneme) भन्दछन् जस्तै :-

(१) तान /Tan/ थान /than/ दान /dan/ धान /dhan/

यहाँ उदाहरणमा दिइएका शब्दहरूमा अन्त्यानुप्रास (Rhyme) छ । सबै शब्दका अन्त्यमा आन् /An/ आएको छ, फरक अघिल्लो ध्वनिमा मात्र छ । एउटा मात्र ध्वनि फरक हुने यस्ता अनुप्रासयुक्त शब्दहरूलाई लघुत्तम युग्म (Minimal Pairs) भनिन्छ । लघुत्तम युग्ममा फरक भएर अर्थमा फरक ल्याउन सक्ने ध्वनिहरूलाई वर्ण भनिने हुनाले माथिका उदाहरणमा त्-थ्-द्-ध् बेग्ला बेग्लै वर्णहुन् । यसरी लघुत्तम युग्मका आधारहरूमा नै कुनै पनि भाषाको वर्णमाला (Phonemic Inventory) बनाउन सकिन्छ ।

२.२ संवर्ण

एउटा वर्णभित्र ध्वनिवैज्ञानिक (Phonetic) रूपले फरक फरक प्रकृति भएका विभिन्न ध्वनिहरू समेटिएका हुन्छन् । मातृभाषाका वक्ताले अर्थमा परिवर्तन हुने गरी भएको ध्वनि परिवर्तनको मात्र वास्ता गर्छन् । लघुतम युग्ममा राख्दा अर्थमा परिवर्तन गर्न नसक्ने ध्वनि परिवर्तनको वास्ता पनि गर्दैनन्, थाहा पनि पाउँदैनन् । जापानी र लिम्बू भाषाका वक्ताले /ल्/- /र्/ बेग्ला बेग्लै ध्वनि हुन् भन्ने वास्ता पनि गर्दैनन्, थाहा पनि

पाउँदैनन् । नेवारी भाषाका वक्ताले /त्/ र /ट्/ वेग्ला बेग्लै ध्वनि हुन् भन्ने, त्यस्तै गरी वास्ता पनि गर्दैनन् थाहा पनि पाउँदैनन् । यसरी कुनै पनि भाषाका वक्ताले वास्ता नगर्ने र थाहा नपाउने ध्वनि परिवर्तनबाट उच्चारण गरिने ध्वनिहरूलाई एउटै वर्णका बेग्ला बेग्लै संवर्ण (Allophone) भनिन्छ । यस्ता आधारमा जापानी र लिम्बू भाषामा /ल्/ र /र्/ जसरी एउटै वर्णका दुई संवर्ण हुन् त्यसैगरी नेवारी भाषामा /त्/ र /ट्/ एउटै वर्णका दुई संवर्ण हुन् । नेपाली भाषाका (ड) र (ड़) पनि एउटै वर्ण ड् का दुईवटा संवर्ण हुन् । एउटा भाषाका वर्ण अर्को भाषाका संवर्ण पनि हुन सक्छन् ।

माथिका विश्लेषणबाट वर्ण र संवर्णमा निम्नलिखित फरक गन्न सकिन्छ ।

(क) कुनै पनि भाषामा वर्णहरू थोरै र सीमित हुन्छन्, संवर्णहरू धेरै र असीमित हुन्छन् ।

(ख) भाषाका वक्ताहरूले वर्णहरूको फरक थाहा पाउँछन् र त्यसको वास्ता गर्छन्, तर संवर्णहरूको फरक थाहा पाउँदैनन् र त्यसको वास्ता गर्दैनन् ।

(ग) एउटा वर्ण धेरै संवर्णहरूको मुठो हुन सक्छ, त्यसैले एउटा वर्णभित्र धेरै संवर्णहरू अटाउन सक्छन्, तर एउटा संवर्णभित्र एक भन्दा बढी वर्ण अटाउने सम्भावना हुँदैन ।

(घ) वर्णहरू तिर्यक् रेखा (Slanted Lines) भित्र राखिन्छन् तर संवर्णहरू वर्गाकार कोष्ठ (Square Brackets) भित्र राखिन्छन्, जस्तै :

		वर्ण	संवर्ण
२.	नेपाली	/ड्/	= [ड], [ड]
	नेवारी	/त/	= [ट], [त]
	जापानी	/र्/	= [र], [ल]

(ङ) वर्णहरू कार्यमूलक र व्यतिरेकी हुन्छन्, संवर्णहरू बढी यथार्थ हुन्छन् ।

(च) वर्णहरू वर्णमालामा लेखिन्छन्, संवर्णहरू लेखिदैनन् ।

(छ) एउटा भाषाका वर्णहरू मातृभाषाका वक्ताहरूले चिनेझैं अर्का भाषाभाषीले नचिन्न सक्छन् । अर्कातिर एउटा भाषाका संवर्णहरू मातृभाषाका वक्ताहरूले चिन्न नसके पनि अर्का भाषाभाषीहरूले चाहिं चिन्न सक्छन् । नेपालीका /क्-ख्/ अंग्रेजी भाषाभाषीले एउटै सुन्छन् । अर्कातिर नेपाली भाषाको ।आ। अंग्रेजी भाषाभाषीले बेग्ला बेग्लै वर्ण सुन्छन् ।

(ज) भाषा वैज्ञानिकले कुनै भाषाको अध्ययन गर्न थाल्दा पहिले संवर्णमा आलेखन गर्छ, वर्णविश्लेषण गरिसकेपछि मात्र वर्णमा आलेखन गर्छ ।

(झ) भाषाका वक्ताहरूले आफ्नो भाषा लेख्ता आफ्नो भाषाका वर्णहरूको आलेखनमा गल्ती गर्दैनन्, संवर्णको वा आफ्नो भाषाको संवर्णमा पनि

नभएका ध्वनिहरूको आलेखनमा मात्र गल्ती गर्छन्। नेपालीको लेखनमा वर्णविन्यासको त्रुटि देखिने मूल कारण यही हो।

३. ध्वनिविज्ञानको किसिम

जुनसुकै मन्छेको भाषामा प्रयोग गरिने ध्वनि (वर्ण संवर्ण) को विश्लेषण, वर्गीकरण र आलेखन गर्नु ध्वनिविज्ञानको काम हो। ध्वनिका प्रकृतिको अध्ययन र विश्लेषण गर्ने ध्वनिविज्ञानका तीनवटा परस्पर संवद्ध प्रकारहरू छन् -

३.(अ) औच्चारिक ध्वनिविज्ञान (Articulatory Phonetics)

(आ) श्रावणिक ध्वनिविज्ञान (Auditory Phonetics) र

(इ) साञ्चारिक ध्वनि विज्ञान (Accoustic Phonetics)

३.१. औच्चारिक ध्वनिविज्ञान

ध्वनि विज्ञानको फेद औच्चारिक ध्वनिविज्ञान (Articulatory Phonetics) नै हो। अर्थात् यो नै ध्वनि विज्ञानको सबभन्दा पुरानो विधा हो। ध्वनि विज्ञानका अन्य हाँगाहरू यसैबाट निस्केका हुन्। ऋग्वेद (१०.७१।३) मा अन्तःकरणमा भएको भाषा उच्चारणका रूपमा प्रकट हुने कुरो उल्लेख गरिएको छ।

एलेन् (१९५३ ई ६) को सूचना अनुसार शुक्लयजुर्वेदमा 'दन्तधार', 'बत्स्वी' र 'जिह्वाग्र' आदि उच्चारणअवयवहरूको सूची दिइएको छ; गोपथ ब्राह्मण (१।२४) मा उच्चारण स्थान, अनुप्रदान (बाह्य प्रयत्न) र करण (आभ्यन्तर प्रयत्न) को उल्लेख छ, ऐतरेय आरण्यक (३।२।१) र छान्दोग्य-उपनिषद् (२।१२।३।५) मा स्पर्श ऊष्म, अन्तःस्थ, घोष, र स्वर जस्ता ध्वनिविज्ञानका पारिभाषिक शब्दहरूको प्रयोग गरिएको छ। सिद्धेश्वर वर्मा (१९३९ ई पू, १९६१ ई.) र एलेन (१९५३) ले थुप्रै वैदिक प्रातिशाख्य र शिक्षा ग्रन्थहरूको ध्वनि वैज्ञानिक सूक्ष्म अनुसन्धानको विस्तृत परिचय दिएका छन्। ती दुई विद्वान्का अनुसन्धानबाट के देखिन्छ भने भारतीय उपमहाद्वीपमा औच्चारिक ध्वनिविज्ञानको वैज्ञानिक अनुसन्धान आजभन्दा भण्डै तीन हजार वर्ष अगाडि (इ.पू. १०००) देखि नै विकसित भएको थियो। बोलचालमा प्रयोग गरिने ध्वनिहरूको उच्चारण कसरी हुन्छ भन्ने कुराको अध्ययन गर्ने ध्वनि विज्ञानलाई औच्चारिक ध्वनि विज्ञान (Articulatory Phonetics) भन्दछन्।

३.२. श्रावणिक ध्वनि विज्ञान

बोलचालमा आउने खास ध्वनिलाई सुनेर श्रोताले देखाएको प्रतिक्रियाका आधारहरू ध्वनिको अध्ययन गर्ने ध्वनिलाई श्रावणिक ध्वनिविज्ञान (Auditory Phonetics) भन्दछन्। मनोविज्ञान (Psychology) र स्नायु विज्ञान (Neurology) सँग पनि सम्बन्धित भएकाले ध्वनिविज्ञानको यो शाखा तुलनात्मक रूपले कम विकसित भएको छ। (हेर्नू क्रिष्टले १९१)।

३.३ साञ्चारिक ध्वनिविज्ञान

वक्ताको मुखबाट उच्चारण भएर श्रोताको कानसम्म पुग्ने वेलाको ध्वनिको भौतिक रूपलाई इलेक्ट्रोनिक उपकरणहरूका सहायताले अध्ययन गर्ने ध्वनिविज्ञानको शाखालाई साञ्चारिक ध्वनि विज्ञान (Acoustic Phonetics र Acoustice) भन्दछन्। ध्वनिविज्ञानको यस शाखाको भौतिक विज्ञान (Physics) र गणितसँग सम्बन्ध छ। औच्चारिक ध्वनिविज्ञान र श्रावणिक ध्वनिविज्ञानले पत्ता लगाएको तथ्य जाँच्न पनि साञ्चारिक ध्वनिविज्ञानको प्रयोग गरिन्छ। अहिले ध्वनिविज्ञानमा भइरहेको अधिकांश प्रयोगात्मक अनुसन्धानहरू यसै अन्तर्गत पर्दछन्।

४. ध्वनिविज्ञानको ऐतिहासिक विकासक्रम

४.१. संस्कृत ध्वनित्त्व (ध्वनि विज्ञान)

४.१.१. प्रातिशाख्यपूर्व ध्वनिको वैज्ञानिक अध्ययन संसारमा सबभन्दा पहिले भारतीय उपमहाद्वीपमा भयो। विश्वको सबभन्दा पुरानो ग्रन्थ ऋग्वेद लगायत यजुर्वेद, सामवेद र अथर्ववेद जस्ता वैदिक संहिताहरू कण्ठस्थ गरेर गुरूकुलहरूमा पढिन्थे। वैदिकसंहिताको भाषा ज्यादै पुरानो भएकाले विद्यार्थीहरूको बोलचालको भाषाभन्दा त्यो विस्तार- विस्तार धेरै फरक हुनथाल्यो। यस्तो हुँदा गुरूकुलहरूमा वैदिक संहिता कण्ठस्थ गर्नु बाहेक त्यसको अर्थ बुझ्नु पनि आवश्यक भयो। वैदिक संस्कृतमा बलाघातको फरकले अर्थमा फरक पर्ने प्रवृत्ति थियो। इन्द्रशत्रु शब्दको ठीक उच्चारण गर्न नसक्नाले इन्द्रलाई मार्न चाहने वृत्रासुरले आफैं मर्नुपर्‍यो भन्ने किंवदन्ती पनि छ। अर्थात् उच्चारण ठीकसँग गर्न नसके, अर्थको अनर्थ हुने वैदिक संहिताको भाषाको प्रवृत्ति भएकाले विभिन्न गुरूकुलहरूले वैदिक संहिताको उच्चारण समेत ठीक र जस्ताको तस्तै सिकाउनु पर्ने आवश्यकता थियो। यसैको फलस्वरूप ध्वनिविज्ञानको जन्म भयो।

भाषा र उच्चारण सम्बन्धी चिन्तन ऋग्वेद (१०.७१) मा पनि देखापर्छ। माथि (३.१) उल्लेख भएझैं शुक्ल यजुर्वेदमा दन्तधार, (Teeth rim), बर्त्स्वा (Alveolum) र जिह्वाग्र (Tip of The Tongue) जस्ता गोपथब्राह्मण (१.२४) मा उच्चारण स्थान अनुप्रदान (बाह्य प्रयत्न) र करण (आभ्यन्तर प्रयत्न) जस्ता पनि ऐतरेय, आरण्यक (३.२.१) र छान्दोग्य उपनिषद् (२.१२.३.५) मा 'स्पर्श' (Plosive), 'उष्म' (Fricative), 'अन्त:स्थ' (Semi-Vowel), 'घोष' (Voiced) र 'स्वर' (Syllabic/Vowl) जस्ता ध्वनिवैज्ञानिक पारिभाषिक शब्दहरूको उल्लेख भएको सूचना एलेन (१९५३ ई.:) ले दिएका छन्। सिद्धेश्वर वर्मा (१९६१ ई. १-४) ले ऋग्वेद (१०.७१ र १०.१२५), शतपथब्राह्मण (४.१,३,१६), ऐतरेय ब्राह्मण (९.२,१३.२१,२१.३) र आश्वालायन श्रौतसूत्र (७.२) को ध्वनिवैज्ञानिक निरीक्षणको उल्लेख गर्दै त्यस समयमा (ई. पू. १०००-८००) पनि ध्वनिविज्ञानको अध्ययन धेरै उच्च अवस्थामा पुगिसकेको विचार व्यक्त गरेका छन्। उनका विचारहरू ऐतरेय आरण्यक (२.२.१) लेखिने समय (ई.पू. ८००-७००) सम्ममा ध्वनिविज्ञानहरू अझ विकास भइसकेको देखिन्छ।

६ वटा वेदाङ्गहरू मध्ये शिक्षा एउटा मानिन्छ। शिक्षाको मुख्य विशिष्टता वैदिक संहिताहरूको ठीक उच्चारण सिकाउनु हो। सिद्धेश्वर वर्मा (१९६१ ई : ५) को भनाइअनुसार शिक्षाले चाहिं सामान्य ध्वनिविज्ञान (General Phonetics) को अध्ययन गर्थ्यो भने प्रातिशाख्यले चाहिं व्यावहारिक ध्वनिविज्ञान (Applied Phonetics) को अध्ययन गर्थ्यो तर अहिले कुनै शिक्षाग्रन्थ पनि प्रातिशाख्य ग्रन्थभन्दा पुरानो भेटिएको छैन। तैत्तिरिय आरण्यक (७.२.१) मा नै शिक्षा ग्रन्थको सूचना भएकाले अहिले उपलब्ध प्रातिशाख्यहरू भन्दा पुराना शिक्षाग्रन्थ पनि रहेछन् तर अहिले लोप भएछन् भन्ने एलेन (१९५३ ई: ५) को अड्कल छ। सिद्धेश्वर वर्मा (१९६१ ई: ५) पनि त्यस्तै दृष्टिकोण राख्तछन्। मैले नेपालमा पाएको सिद्धेश्वर वर्मा (१९६१:ई) को पुस्तकको सूचना एलेन (१९५३ ई: ५) ले पनि दिएकाले एलेन (१९५३ ई.) ले सिद्धेश्वर वर्मा, (१९३९ ई:) को लण्डनको संस्करण पढेको बुझिन्छ, अर्थात् एलेन (१९५३ ई.) का अनुसन्धानहरूमा सिद्धेश्वर वर्मा (१९३९ई?) को प्रभाव छ।

४.१.२. प्रातिशाख्य र शिक्षाको सूची अहिलेसम्म पाइने ध्वनिविज्ञानको सबभन्दा पुरानो ग्रन्थ ऋग्वेद-प्रातिशाख्य हो। सिद्धेश्वर वर्माले (१९६१: २१) लोप भएका प्रातिशाख्यहरूको समय ई.पू. ८००-५०० मानेर अहिले उपलब्ध प्रातिशाख्यहरूको काल ई.पू. ५००-१५०) निम्नानुसार कायम गरेका छन्–

४.(क) ऋग्वेद-प्रातिशाख्य (ई. पू. ५००) सबभन्दा पुरानो

(ख) तैत्तिरीय-प्रातिशाख्य (ई.पू. ५००-१५०)

(ग) अथर्व-प्रातिशाख्य (ई.पू. ५००)

(घ) वाजसनेयी-प्रातिशाख्य (ई.पू. ५००)

(ङ) ऋक्तन्त्र-व्याकरण (सामवेद-प्रातिशाख्य (?)

सिद्धेश्वर वर्मा (१९६१ ई: २९) को भनाइअनुसार शिक्षा ग्रन्थहरूको संख्या धेरै छ, जसमध्ये पैंसठ्ठी वटा शिक्षा ग्रन्थसँग उनी परिचित थिए र उनले पचपन्नवटा चाहिं पढेरै उनको आफ्नो ग्रन्थ लेखेका हुन्।

शिक्षा र प्रातिशाख्यहरूमा अर्को फरक के मानिन्छ भने प्रातिशाख्य चाहिं वेदको कुनै संहिता वा शाखासँग सम्बन्धित हुन्छ भने शिक्षा चाहिं कुनै खास शाखासँग सम्बन्धित हुँदैन जस्तै तैत्तिरीय प्रातिशाख्य कृष्ण यजुर्वेदको उच्चारणसँग सम्बन्धित छ भने वाजसनेयी प्रातिशाख्य चाहिं शुक्ल यजुर्वेदसँग सम्बन्धित छ। अनि ऋक्तन्त्रव्याकरण चाहिं सामवेदसँग सम्बन्धित छ। यो कुरो तुलनात्मक रूपले नयाँ पाणिनीय शिक्षासँग त लागू हुन्छ, निम्नलिखित शिक्षाहरूसँग लागू हुदैन। (हेर्नू वर्मा १९६१ ई: २८-५२)।

५. ऋग्वेदका शिक्षा

(क) स्वर व्यञ्जन शिक्षा, (ख) समान शिक्षा

६. शुक्ल यजुर्वेदका शिक्षा

(क) याज्ञवल्क्य शिक्षा, (ख) वाशिष्ठी शिक्षा

(ग) व्यास शिक्षा, (घ) कात्यायनी शिक्षा

(ङ) पाराशरी शिक्षा, (च) माण्डवी शिक्षा

(छ) अमोघनन्दिनी शिक्षा, (ज) माध्यन्दिनीय शिक्षा

(झ) लघुमाध्यन्दिन शिक्षा, (ञ) वर्णरत्नदीपिका शिक्षा

(ट) केशवी शिक्षा

७. कृष्ण यजुर्वेदका शिक्षा

(क) चारायणीय शिक्षा, (ख) भारद्वाज शिक्षा

(ग) शम्भु शिक्षा, (घ) कौहलीय शिक्षा

(ङ) बोधायन शिक्षा, (च) वाल्मीकि शिक्षा

(छ) हारित शिक्षा, (ज) सर्वसम्मत शिक्षा

(झ) आरण्य शिक्षा, (ञ) सिद्धान्त शिक्षा

८. सामवेदका शिक्षा

(क) गौतमी शिक्षा, (ख) लोमशी शिक्षा, (ग) गौतमी शिक्षा

९. अथर्ववेदको शिक्षाः

माण्डुकी शिक्षा

१०. अन्य शिक्षा

(क) अपिशली शिक्षा, (ख) कालनिर्णय शिक्षा, (ग) पारि शिक्षा

आफूले फेला पारेका पैंसठ्ठी वटा शिक्षामध्ये उपर्युक्त शिक्षाहरू उल्लेखनीय भएको कुरो सिद्धेश्वर वर्मा (१९६१ ई) ले लेखेका छन् ।

प्रातिशाख्य र शिक्षाका यिनै ग्रन्थहरूको विश्लेषण गरेर प्रथमतः सिद्धेश्वर वर्मा (१९३९ ई : १९६१ ई) ले र त्यसपछि एलेन (१९५३ ई) ले आफ्ना ग्रन्थहरू लेखेका छन् ।

४.१.३. प्रातिशाख्य र शिक्षाको ध्वनिविज्ञान (क) पाणिनि (ई.पू. ५००) भन्दा अगाडि वर्ण (Phoneme) सम्बन्धी धारणामा स्पष्टता प्रातिशाख्यहरू (ऋक्. तैत्ति. वाज.) मा नै छ, तर पाणिनी पछाडि मात्र संस्कृत वर्ण विज्ञानमा बढी विकास भएको पाइन्छ ।

(ख) स्वर, व्यञ्जन (ऋक्) अन्त:स्थ (Semi-Vowel) वाज (ऋक्तन्त्र.) र सन्ध्याक्षर (Diphthong) ऋक्. वाज. अथर्व) को भेद स्पष्ट भइसकेको पाइन्छ ।

(ग) व्यञ्जनलाई उच्चारणस्थान (Place of Articulation) अनुसार पाँच वर्ग (क-च-ट-त-प) मा वर्गीकरण (ऋक्.) गर्ने चलन प्रातिशाख्यहरूमा छ । महाप्राण (Aspirate) वर्णलाई सोष्माण (ऋक्. वाज.) वा सोष्म (अथर्व.) भनिएको पाइन्छ । प्रातिशाख्यहरूमा अल्पप्राण र महाप्राण शब्दको प्रयोग गरिएको पाईदैन ।

(घ) व्यञ्जन वर्णहरूलाई घोष (Voice) र अघोष (Voiceless) का रूपमा वर्गीकरण गरिएको प्रातिशाख्यहरूमा (ऋक्. तैत्ति., अथर्व.) पाइन्छ । वाजसनेयी प्रातिशाख्यले चाहिं घोषलाई जित् र अघोषलाई घि भन्ने गरेको छ ।

(ङ) प्रातिशाख्यहरूमा नाके आवाज आउने वर्णलाई नासिक्य (ऋक्.) वा अनुनासिक (तैत्ति.) भन्ने चलन छ । अनुनासिक (Nosal) र अननुनासिक (Non–Nosal) लाई प्रातिशाख्यहरूमा (ऋक्., तैत्ति., वाज., अथर्व.) उत्तम र अनुत्तम पनि भन्ने गरेको पाइन्छ । नासिक्य वर्णलाई ऋग्वेद-प्रातिशाख्यले रक्त पनि भन्ने गरेको छ ।

(च) श,ष,स,'ह जस्ता संघर्षी (Fricative) व्यञ्जनहरूलाई प्रातिशख्यहरूमा उष्म (ऋक्.), उष्मण (अथर्व.), उष्माण (ऋक्., तैत्ति.) र मुत् (वाज.) नाम दिइएको पाइन्छ ।

(छ) प्रातिशाख्यहरूमा य र ल व व्यञ्जनहरूलाई अन्त:स्थ (Semivowel) (वाज.) भन्ने चलन छ ।

(ज) क देखि म सम्मका व्यञ्जनवर्णहरूलाई ऋग्वेद प्रातिशाख्यदेखि नै स्पर्श (Plosive) भन्ने चलन छ ।

४.१.३.१. उच्चारणस्थान **(Place of Articulation)** (क) प्रातिशाख्यहरूले कण्ठ्य (Glottal) वर्णहरूमा आकार र दुई प्रकारको हकारलाई मानेका छन् । पाणिनीले मात्र क वर्ग (क, ख, ग, घ, ङ) लाई समेत कण्ठ्य वर्ण मानेका छन् । पाणिनीले क वर्ग अकार तथा हकारको एउटै उच्चारणस्थान मान्ने कारण ध्वनिवैज्ञानिक भन्दा वर्णवैज्ञानिक बढी हो । संस्कृतमा ध्वनि परिवर्तन हुंदा (आन्तरिक सन्धिमा) 'घ' नै बदलिएर 'ह' भएको पाइन्छ, जस्तै:

११. हन् (मार्नु)~घात~हत्या~जघान

१२. दुह् + त = *दुध् + त = दुग्ध (दूध) ~दोहन

तर मोह र मोघ अनि हृत र घृत जस्ता लघुत्तम युग्म भने संस्कृतमा पाइन्छ । क वर्ग (क, ख, ग, घ, ङ) को उच्चारणस्थानलाई चाहिं प्रातिशाख्यहरूमा हनुमूल (वाज. अथवा बङ्गाराको फेद, (Velum) भन्ने गरेको पाइन्छ । ध्वनि वैज्ञानिक आधारमा चाहिं पाणिनीको भन्दा प्रातिशाख्यहरूको उच्चारण स्थान बढी यथार्थ छ । यसरी पाणिनीका कण्ठ्यवर्णहरू प्रातिशाख्यहरूमा कण्ठ्य (Glottal) हनुमूलीय (Velar) दुई उच्चारण-स्थानमा विभाजित भएको पाइन्छ ।

(ख) तालु (Palate) स्थान (तैत्ति.) जिब्राको बीच (जिह्वामध्य) ले तालुमा छोएर उच्चारण गरिने च वर्गको उच्चारणस्थान थियो । संस्कृतमा च वर्ग (च, छ, ज, झ) को उच्चारण नेपालीमा झैं थिएन ।

(ग) मूर्धा (अथर्व.) स्थान भनेको पनि तालुस्थान नै हो, तर मूर्धा स्थानीय अर्थात् मूर्धन्य वर्णहरूलाई अथर्व-प्रातिशाख्यमा "जिह्वाग्रं प्रतिवेष्ट्यग्रम्" (जिब्राको टुप्पो पछिल्तिर फर्केको) वा प्रतिवेष्ट्यग्र (Retroflexed) भनिएकाले 'मूर्धन्य' शब्दले उच्चारणस्थान स्पष्टसँग परिभाषित नगरेको देखिए पनि पाणिनीय गुरूकुलमा 'प्रतिवेष्ट्यग्' शब्दभन्दा 'मूर्धन्य' शब्दले नै प्रचलन पाएको देखिन्छ ।

(घ) दाँत पछाडि तालु अगाडिका डाँडालाई ऋग्वेद प्रातिशाख्यमा वर्त्स तैत्तिरीय प्रातिशाख्यमा बर्स्व बर्स्वा अनि अथर्व प्रातिशाख्य, वाजसनेयी प्रातिशाख्य र ऋक्तन्त्र व्याकरणमा दन्तमूल (Alveolum) भनिएको छ । ऋक्तन्त्र व्याकरणमा 'र' को उच्चारण स्थान दन्तमूल नै मानिएको छ ।

(ङ) प्रातिशाख्यहरूमै तवर्ग (द,थ,द,ध) को उच्चारण स्थान दाँत (दन्त) र प वर्ग (प,फ,व,भ,म) को उच्चारणस्थान ओठ (ओष्ठ) मानिएको छ ।

४.१.३.२. जिब्राको स्थितिबारे पनि प्रातिशाख्यहरूको अध्ययन वैज्ञानिक छ । जिब्राको फेदलाई जिह्वामूल बीचलाई जिह्वामध्य र टुप्पालाई जिह्वाग्र भन्दछन् (ऋक्., वाज., तेत्ति.) अथर्व प्रातिशाख्यमा चाहिं जिह्वामध्यलाई मध्यजिह्वा भनिएको छ । नेपाली शब्द खापा र पाखा मा भएको ख को उच्चारण एकैनासको हुँदैन । पाखाको उच्चारणमा ख का लागि जिब्राको फेद (जिह्वामूल) र कोमल तालु (हनुमूल) जोडिदैनन् । तिनीहरूका बीचमा भएको सांगुरो बाटोबाट हावा घोटिएर छिर्दछ । यस्तो ध्वनिलाई प्रातिशाख्यमा जिह्वामूलीय भनिन्छ । त्यसैगरी फागु र गुफा शब्दहरू भएको 'फ' को उच्चारण पनि एकैनासको हुँदैन । गुफा शब्दमा 'फ' का लागि दुवै ओठ जोडिदैनन् । तिनीहरूका बीचमा भएको सांगुरो बाटोबाट हावा घोटिएर छिर्दछ । यस्तो ध्वनिलाई ऋग्वेद प्रातिशाख्यमा उपध्मानीय भनिएको छ ।

अथर्व- प्रातिशाख्यमा षकारको उच्चारण जिब्रो दुनो जस्तो हुने र दन्त्यवर्णका उच्चारणमा जिब्रो फिंजारिने कुराको पनि उल्लेख छ । दुई स्वरका बीचमा पर्दा । /ड-ढ/ को उच्चारण उत्क्षिप्त (lapped) हुने कुराको वर्णन पनि प्रातिशाख्यहरू (ऋक्. वाज.) मा पाइन्छ ।

४.१.३.३ करण वैदिक प्रातिशाख्यहरूमा दुई अर्थमा करण शब्दको प्रयोग भएको छ ।

१. आभ्यन्तर प्रयत्न (तल हेर्नू) का अर्थमा र

२. सक्रिय उच्चारण- अवयव (Active Articulator) भन्ने अर्थमा । उच्चारण गर्दा मुखभित्र माथिल्लो अङ्गमा तलको अङ्ग (जिब्रो र तल्लो ओठ) सरेर जोडिन्छन्, घोटिन्छन् वा नजिकै पुऱ्याइन्छन् । अर्थात् माथिल्लो उच्चारण- अवयव चाहिं स्थिर हुन्छ,

तर तलको उच्चारण-अवयव चाहिं गतिशील हुन्छ । अथर्वप्रातिशाख्यको अनुसार माथिल्लो उच्चारण अवयवलाई (उच्चारण) स्थान (Place of Articualtion) र तल्लो उच्चारण अवयवलाई चाहिं करण (Articlator) भनिएको छ । (अथर्व., वाज.) ।

४.१.३.४. प्रयत्न : उच्चारण गर्नलाई जस्तो विधि वा प्रयास गरिन्छ, त्यसलाई संस्कृतमा प्रयत्न भन्ने चलन छ । पाणिनि (ई.पू. ५००) को गुरूकुल अनुसार प्रयत्न दुई प्रकारको हुन्छ, अभ्यन्तर प्रयत्न र बाह्य प्रयत्न । ओठदेखि घाँटी (कण्ठ) सम्म (अथात् मुखभित्रै) उच्चारणका लागि जुन प्रयत्न गरिन्छ, त्यसलाई आभ्यन्तर प्रयत्न र त्यस अतिरिक्त ठाउँबाट उच्चारणका लागि जुन प्रयत्न गरिन्छ त्यसलाई बाह्य प्रयत्न भनिन्छ । वाजसनेयी प्रातिशाख्य र पाणिनीय शिक्षामा आभ्यन्तर प्रयत्नलाई आस्यप्रयत्न पनि भनिन्छ ।

४.१.३.४.१. :आभ्यन्तर प्रयत्न : आभ्यन्तर प्रयत्नका आधारमा स्वर र व्यञ्जनको वर्गीकरण गर्न सकिन्छ। ऋग्वेद प्रातिशाख्यको स्वर, अन्त:स्थ (Semi vowel) र व्यञ्जनलाई छुट्याउन अस्पृष्ट (जिब्रोले तालुलाई नछोएको अवस्था), दुस्पृष्ट (जिब्रोले तालुलाई आंशिक रूपमा मात्र छोएको अवस्था) र स्पृष्ट (जिब्रोले तालु छोएको अवस्था) गरी तीन प्रकारको आभ्यन्तर प्रयत्न मानेको छ । स्वर अस्पृष्ट, व्यञ्जन स्पृष्ट र य र ल व जस्ता अन्त:स्थ (न स्वर न व्यञ्जन, स्वर पनि व्यञ्जन पनि, आधा स्वर आधा व्यञ्जन) चाहिँ दुस्पृष्ट हुने कुरो त्यसबाट बुझिन्छ। अथर्व प्रातिशाख्यले दु:स्पृष्टको ठाउँमा ईषत्पृष्ट शब्द प्रयोग गरेको बुझिन्छ र स्पृष्ट भन्दा कडासँग जिब्रोलाई ट्याप्प तालुमा थिच्ने आभ्यन्तर प्रयत्नलाई संस्पृष्ट भन्ने लेखेको छ । तैत्तिरीय प्रातिशाख्यमा चाहिं ईषत्पृष्टका लागि उपसंहार (Apporximation) शब्दको प्रयोग भएको छ ।

ऋग्वेद- प्रातिशाख्य (१३.१)मा चाहिं विवृत्त र संवृत्त शब्द बाह्य प्रयत्नका अर्थहरू राखिएको छ, तर अथर्व- प्रातिशाख्य (१.३१-३६) मा चाहिं आभ्यान्तरप्रयत्नका अर्थमा राखिएको छ । जिब्रो र तालुको दूरीका आधारमा अथर्व- प्रातिशाख्यमा र ऋक्तन्त्र व्याकरणमा विवृत्त (खुल्ला) विवृत्ततर (ऋक्ता) विवृत्ततम शब्द प्रयोग गरिएको बुझिन्छ ।

एलेन (१९५३ ई: २५) ले आपिशलि शिक्षामा चार प्रकारका आभ्यन्तर- प्रयत्न पाएका छन्: स्पृष्ट, इषत्स्पृष्ट, इषद्विवृत्त र विवृत्त ।

आभ्यन्तरप्रयत्नकै आधारमा व्यञ्जनहरूभित्र पनि स्पर्श (Plosive) उष्माण (Fricative) र अन्त:स्थ (Semivowel) को भेद छुट्याइएको छ । जुन ध्वनिमा स्थान (Placehof Articulator) र करण (Active Articulator) पूरै छोएर उच्चारण हुन्छ (क, ख, ग, घ, जस्ता) त्यस्ता ध्वनिलाई स्पर्श (Plosive, Stop) भनिन्छ । स्थान र करणका बीचमा साँगुरो बाटो भएर हावा (स मा जस्तो) घोटिएर बाहिर निस्कन्छ भने, त्यस्तो व्यञ्जन ध्वनिलाई उष्माण भनिन्छ । स्थान र करण अझै पर पुगेर अथवा आंशिक रूपमा छोएर उच्चारण हुने (य, र, ल, व जस्ता) ध्वनिलाई अन्त:स्थ (Semivowel) भनिन्छ र (अ,आ,इ, जस्ता) जुन ध्वनिको उच्चारण गर्दा स्थान र करण परपर हुन्छन्

त्यस ध्वनिलाई स्वर (Vowel) भनिन्छ। ऋक्तन्त्र- व्याकरणमा 'ह' लाई पनि अन्त:स्थ मानिएको छ।

४.१.३.४.२ बाह्य प्रयत्न : कुनै ध्वनिको उच्चारण गर्न मुखदेखि बाहिर जे प्रयत्न गरिन्छ, त्यसलाई बाह्य प्रयत्न भन्दछन्। बाह्य प्रयत्नमा विशेषत: घाँटीमा गरिने प्रयत्नहरू पर्दछन्, जस्तै:

१. विवार/संवार : पाणिनीय गुरूकुलमा प्रचलित यी दुई शब्दहरू प्रातिशाख्य र शिक्षा ग्रन्थहरूमा पाइदैनन्। ऋग्वेद- प्रातिशाख्य (१३.१) मा यी शब्दहरूका लागि बाह्य प्रयत्नका अर्थमा विवृत्त (खुल्ला) र संवृत्त (बन्द) शब्दकै प्रयोग भएको छ।

कण्ठ-विवर (घाँटीको प्वाल) खुलेको अवस्थालाई 'विवृत्त' र बन्द भएको अवस्थालाई 'संवृत्त' भनिएको छ।

२. श्वास/नाद: कण्ठ-विवर (Glottis) खुल्ला भयो भने (स जस्तो) श्वास मात्र बाहिर निस्कने ध्वनि निस्कन्छ, कण्ठ- विवर बन्द भयो भने मात्र, कान थुनेर उच्चारण गर्दा (म, ल जस्तो) घण्टा बजे जस्तो कान बज्ने (नाद) ध्वनि निस्कन्छ। कान थुनेर श्वास ध्वनिको उच्चारण गऱ्यो भने कान बज्दैन। गुञ्जन (Resonanoe) पार्ने प्रयत्न चाहिं नाद (Sonorant) र गुञ्जन नपार्ने प्रयत्न चाहिं श्वास (Spirant) हो।

३. घोष/अघोष: दुईवटा ओठ बन्द गरे झैं कण्ठ (विवर) बन्द गरेर संवृत्त केटाकेटीले थुर्र पारेजस्तो गरी कण्ठ विवरमा कम्पन गर्दा घोष (Voiced) ध्वनि (ग, घ, ङ, ज, झ, ड, ढ, द, ध, न....) निस्कन्छ। कण्ठ विवरलाई खुल्ला (विवृत्त) पारेर उच्चारण गरेको ध्वनि कम्पन नहुनाले गर्दा अघोष (Voiceless) हुन्छ। यसरी कण्ठ विवरलाई घोष र अघोष (क, ख, च, छ, ट, ठ,.....स) ध्वनिका लागि गरिने परिवर्तन वा प्रयत्न (Process) नै घोष र अघोष हुन्।

४. अल्पप्राण/महाप्राण: पाणिनीय गुरूकुलमा प्रयोग गरिएका यी दुई शब्द वैदिक प्रातिशाख्यहरूमा पाइदैनन्। प्रातिशाख्यमा महाप्राण (Aspirate) शब्दका लागि सोष्म, सोष्माण शब्दको प्रयोग भएको छ, तर अल्पप्राण (Voiceless) शब्दका लागि कुनै पनि वैकल्पिक शब्दको प्रयोग भएको देखिदैन। उच्चारण गर्दा कण्ठ विवरण बाट हावा धेरै निस्कन्छ भने (ख, छ, ठ, थ, फ) त्यसलाई महाप्राण र थोरै हावा (प्राण) निस्कन्छ भने (क, च, ट, त, प, ग, ज, ड, द, ब,) त्यसलाई अल्पप्राण भन्ने चलन पाणिनीय परम्परामा पाइन्छ। संभवत: महाप्राण वर्णहरूमा (ख, छ, ठ, थ, फ,) तातोपन अल्पप्राण (क, च, ट, त, प, आदि) का तुलनामा भएकाले त्यसलाई वैदिक- प्रातिशाख्य र शिक्षाग्रन्थहरूमा सोष्म वा सोष्माण भनिएको हो।

४.१.३.५ सवर्ण (Homorganic) ध्वनि : स्थान, करण र आभ्यन्तर (आस्य) प्रयत्न एउटै भएका ध्वनिलाई तैत्तिरीय प्रातिशाख्य र वाजसनेयी प्रातिशाख्यमा सवर्ण (Homorganic) भनिएको छ।

४.१.३.६ मात्रा **(Length, Quantity, Duration)** : प्रातिशाख्यहरूमा स्वरको मात्रा (Length) को पनि चर्चा छ । ह्रस्व, दीर्घ र ल्पुप्त तीन प्रकारका मात्रा हुन् ।

४.१.३.७ तान/सुर **(Tone, Pitch)** प्रातिशाख्यहरूमा वैदिक संहितामा उपलब्ध स्वरको तान वा सुर (Tone/ Pitch) को विस्तृत चर्चा (तु. ऋक्.) पाइन्छ । त्यस अनुसार एउटै स्वर उदात्त (High rising Tone) अनुदात्त (Low Falling tone) वा स्वरित (Rising Falling Tone) मध्ये कुनै अवस्थामा रहन सक्छ । तानलाई पनि प्रातिशाख्यमा स्वर नै भनिएको छ ।

४.१.३.८ सन्धि, (क) पाणिनीलाई पनि सूत्रहरू बनाउने प्रेरणा प्रातिशाख्यले दिएको पाइन्छ । ऋग्वेद प्रातिशाख्यमै सन्धिका सूत्रहरू पाइन्छन् जस्तै : (१) सिं सवर्णे दीर्घ (वाज., ऋक्.) (२) आद् गुण: (ऋक्.) (३) इको यणचि (ऋक्)

ख) अवशङ्गम सन्धि: (आरैक् पन्याम् जस्ता) जोडिएका दुई व्यञ्जनहरू वा स्वरमा कुनैमा पनि विकार आएन भने, त्यस्ता सन्धिलाई अवशङ्गम सन्धि (ऋक्. ४.६) भनिएको छ ।

ग) अन्त: पातसंज्ञा सन्धि (Insertion) अङ्स जस्ता शब्दमा ङ् र स् का बीचमा क् को आगम (Insertion) हुने सन्धिलाई ऋग्वेद- प्रातिशाख्यमा 'अन्त: पात संज्ञा सन्धि' (४.७) भनिएको छ ।

घ) 'बाछो' 'माछो' जस्ता शब्दको उच्चारण बाच्छो, माच्छो पनि हुने कुरो ऋग्वेद- प्रातिशाख्य र वाजसनेयी प्रातिशाख्यमा पाइन्छ ।

ङ) 'कन्या' 'शुक्ल', 'शुक्र' 'पक्व" जस्ता शब्दमा अन्त: स्थ अगाडिको व्यञ्जन वर्णको आफै डबल उच्चारण हुन्छ भन्ने कुरो ऋग्वेद- प्रातिशाख्य (क्रम) वाजसनेयी प्रातिशाख्य (क्रम) र तैत्तिरीय प्रातिशाख्य (द्विवर्ण) मा लेखिएको छ । यसलाई द्वित्व (Doubling) पनि भनिन्छ ।

च) तैत्तिरीय प्रातिशाख्यमा कुन कुन ठाउँमा दन्त्य 'स' मूर्धन्य 'ष' हुन्छ भन्ने र कुन कुन अवस्थामा नकार णकारमा बदलिन्छ भन्ने कुराको चर्चा छ । यसरी दन्त्य ध्वनि मूर्धन्य ध्वनिमा बदलिने प्रक्रियालाई वाजसनेयी प्रातिशाख्यमा नति भनिएको छ ।

(छ) 'कमलो' र 'कम्लाउनु' जस्ता शब्दमा झैं अकार लोप हुने सन्धिको चर्चा पनि तैत्तिरीय प्रातिशाख्यमा छ ।

ज) अथर्व प्रातिशाख्यमा पदान्त (शब्द वा पदको अन्त्य) मा आउने व्यञ्जन (पद्य व्यञ्जन) (Permetted final) ध्वनिहरूको सूची र चर्चा छ ।

झ) संस्कृतमा कुनकुन ध्वनिको संयोग (Cluster) हुनसक्छ भन्ने कुराको चर्चा प्रातिशाख्यहरू (ऋक्. वाज. अथर्व) मा पाइन्छ । त्यस्तै कुन कुन व्यञ्जनहरूको संयोग

हुन सक्तैन भन्ने संयोग- प्रतिबन्ध (Sequential Consraints) को चर्चा ऋग्वेद- प्रातिशाख्यमा गरिएको छ ।

न) सन्धिको परिभाषा र वर्गीकरण वाजसनेयी प्रातिशाख्यमा गरिएको छ। आधुनिक वर्गीकरणसँग यो वर्गीकरण ठ्याक्क मिल्छ। दुवैका अनुसार सन्धि चार प्रकारको हुन्छः लोप (Deletion) आगम (Insertion), वर्ण- विकार (Change) र प्रकृतिभाव (Adjunction)। प्रकृतिभावलाई नै ऋक्प्रातिशाख्यमा 'अवशंगम सन्धि' (४.६) भनिएको छ। सन् (१९७३ ई) ले वर्णहरूको उल्टापाल्टी हुने सन्धिको चर्चा गरेझैं ऋक्प्रातिशाख्यले त्यसलाई अनुलोम सन्धि (Permutation, Metathesis) भनेको छ। वाजसनेयी प्रातिशाख्यले सन्धि नहुने स्थितिलाई प्रग्रह भन्ने नाम दिएको छ ।

४.१.३.९ यम **(Nasal Plosion)** : स्पर्श (Plosive) र नासिक्य (Nasal) व्यञ्जनको संयोग भएमा (रुक्म शब्दमा झैं) स्पर्श र नासिक्य व्यञ्जनका बीचमा एउटा अनुनासिक ध्वनिको स्फोट हुन्छ। प्रातिशाख्यहरू (ऋक्.वाज्., अथर्व.) मा त्यस ध्वनिलाई यम भनिएको छ ।

४.१.३.१० अनुस्वारः सम्पूर्ण अुननासिका ध्वनि स्वर, व्यञ्जन, सन्ध्यक्षर को साझे नाम प्रातिशाख्यहरूमा अनुस्वार राखिएको छ। अनुस्वार नै परिस्थिति अनुसावार कहिले अनुनासिका स्वर (Nasalized Vowel) र कहिले नासिक्य (Nasal) व्यञ्जन (ङ, न, ण, न, म) का रूपमा प्रकट हुन्छ ।

४.१.३.११ स्वरभक्तिः (ऋक्., अथर्व.) प्रातिशाख्यहरूमा र ध्वनि पछाडि अर्को व्यञ्जनको संयोग भएमा 'ऋ' स्वरको आगम ती दुई व्यञ्जनबीचमा हुन्छ र त्यसरी छिर्ने स्वर 'ऋ' लाई स्वरभक्ति भनिएको छ। संस्कृतमा ऋ, लृ दुईवटा स्वर छन्। तिनीहरूको ठीक उच्चारण आज कतै पनि हुँदैन। 'ऋ' लाई महाराष्ट्र, आन्ध्र प्रदेश र उडिस्सामा 'रू' भन्दछन्, नेपाल र दक्षिण भारतमा 'रि' भन्छन् र उत्तर प्रदेशमा कतै कतै 'र' भन्दछन्। ती दुई ध्वनिको उच्चारण व्यञ्जनात्मक (Consonantal) छ, तर नाम चाहिं स्वर (Vowel) राखिएको छ। सिद्धेश्वर वर्माले (१९६१ ई) ऋ लृ को ठीकसँग परिभाषा गरेका छन्। संस्कृतमा ऋ, लृ पछाडि कुनै स्वर आउदैन। स्वर आयो भने त्यो क्रमशः 'र' 'ल' मा बदलिन्छ जस्तै (१३) पितृ [Pitr] + आ (a) = पित्रा, (१४) क्लृप् (Kp) + अना (Ana) = कल्पना सिद्धेश्वर वर्मा (१९६१ ई) को विचार अनुसार संस्कृत स्वर शब्दको अंग्रेजी पर्याय भवेल (Vowel) नभएर पाइक (१९४४ ई.) ले भनेझैं आक्षरिक (Syllabic) हो र संस्कृतव्यञ्जन शब्दको अंग्रेजी पर्याय कन्सोन्यान्ट नभएर पाइक (१९४८ ई.) ले भनेझैं अनाक्षरिक (Non Syllabic) हो। यस आधारमा 'ऋ' 'र' 'लृ' 'ल' सबै पाइकका आधारमा व्यञ्जनात्मक (Consonantal) हुन्। फरक के छ भने 'ऋ', 'लृ' आक्षरिक हुन् 'र' 'ल' अनाक्षरिक हुन्। सिद्धेश्वर वर्मा (१९६१ ई.) ले लगाएको त्यसै अर्थका आधारमा संस्कृत ऋ, लृ स्वर हुन् र अर्क जस्ता उदाहरणहरू उच्चारण स्वरभक्ति भएर अ ऋ-र्क, हुने प्रवृत्ति पाइन्छ। मैले गरेको ध्वनि वैज्ञानिक प्रयोग (

पोखरेल १९८९ ई) मा पनि त्यस्ता परिस्थितिमा 'र' को उच्चारणकाल बढेको पाइएको छ ।

४.१.३.१२ अभिनिधान: प्रातिशाख्यहरू (ऋक्., अथर्व.) मा स्फोट (Plosion) नुहने स्पर्श व्यञ्जनलाई अभिनिधानमा (Incomplete Articulation/Close Contact) भनिन्छ । सप्त जस्ता शब्दमा 'त' भन्दा अगाडि प को स्फोट हुँदैन, त्यसैले त्यो स्पष्ट सुनिदैन, अर्थात् त को उच्चारण नगरी ओठ खुल्दैन । यसरी संयुक्तव्यञ्जन अघिल्लो स्पर्श ध्वनिको स्फोट नभएर स्पष्ट उच्चारण नहुने स्थिति नै अभिनिधान हो । त्यसैगरी पाक, पाट्, पात् पाप्को उच्चारण गर्दा अन्तिम व्यञ्जन पछाडि स्फोट भएन भने त्यहाँ पनि अभिनिधान हुन्छ । अभिनिधान भएको कारणले अलि परबाट बोल्दा ती चारवटा शब्द फरक फरक सुनिदैनन् ।

४.१.३.१३ अक्षर **(Syllable)** : अथर्व- प्रातिशाख्य (१.९३) मा 'स्वर नै अक्षर' हो भन्ने लेखिएको छ । ऋग्वेद प्रातिशाख्य (१८.३२) मा व्यञ्जन सहितको स्वर नै अक्षर हो भन्ने लेखिएको छ । वाजसनेयी प्रातिशाख्य (१.९९-१००) मा अघिल्लो र पछिल्लो व्यञ्जन सहितको स्वर पनि अक्षर मानिएको छ । यसबाट के बुझिन्छ भने उच्चारणमा स्वर नभई अक्षर (Syllable) बन्दैन । माधव शब्द संस्कृतमा तीन अक्षरको (Ma Dha va) थियो, तर नेपालीमा दुई अक्षरको (Madhab) मात्र छ । संस्कृतको माधव शब्दमा अन्त्यको स्वर लोप भएकोले एक अक्षर घट्न गएको हो । अथर्व- प्रातिशाख्यमा अक्षर सम्बन्धी विस्तृत चिन्तन छ ।

क, ख, ग, घ, जस्ता नेपालीमा अक्षर भनेर बुझिने दुई दुई वटा (वा एउटा) ध्वनि भएका लेख्य चिन्ह (लिपि) लाई वैदिक ध्वनि विज्ञानमा अक्षर समाम्नाय (Alphabet) भनिन्छ । देवनागरी लिपिमा क, ख, ग, आदि व्यञ्जन लेख्दा थाहै नपाई पछाडि अ, को उच्चारण हुन्छ, त्यसैले यो लिपि आधारभूत रूपमा वर्णात्मक (Phonemic) नभएर आक्षरिक (Syllablic) लिपि हो ।

नेपालीमा अ, अमूर्त स्वर (Schwa) भएकाले पनि होला नेपालीहरू आफ्नो लेखाइमा व्यञ्जन पछाडि अ भए नभएको थाहा पाउँदैनन् । हेमराज पाण्डे (१९६९) ले क्रियामा मात्र उच्चारण अनुसार खुट्टो काट्ने चलन चलाएकाले नेपाली विद्यार्थीहरू माधव शब्दमा दुई अक्षर छ कि तीन अक्षर छ, छुट्याउन नसकेर अल्मलिन्छन् । लेख्ता तीनवटा अक्षर समाम्नाय चाहिने बोल्दा दुईवटा अक्षर मात्र हुने मेरो नाम (अर्थात्, दुई पल्ट मुख बाउनु पर्ने, फोक्साबाट दुईपल्ट हावा बाहिर निकाल्नु पर्ने) को उच्चारणमा नेपाली सिक्ने विद्यार्थीहरू अल्मलिन्छन्, संस्कृत सिक्ने विद्यार्थीहरू अल्मलिँदैनन् ।

४.१.३.१४ छन्द: ऋक् प्रातिशाख्यमा छन्दको पनि विस्तृत ध्वनि वैज्ञानिक अध्ययन गरिएको छ ।

४.१.३.१५ पूर्वाचार्य: प्रातिशाख्यहरूमा गार्ग्य (ऋक्., वाज.) शाकटायन (ऋक्., वाज.) र शौनिक (वाज.,अथर्व.) जस्ता पूर्वाचार्यहरूको पनि उल्लेख पाइन्छ ।

४.१.४ पाणिनिदेखि पछाडि : प्रातिशाख्य र शिक्षाग्रन्थहरूको ध्वनि वैज्ञानिक सूक्ष्म विश्लेषण हेर्दा वर्ण-वैज्ञानिक चेतना पाणिनिभन्दा अगाडिका ऋषिहरूलाई पनि भएको बुझिन्छ, तर पाणिनिदेखि मात्र सचेत रूपमा वर्णविज्ञान (Phonology) को विकास भएको देखिन्छ । एलेन (१९५३ ई.) ले ठीकै भनेका छन्- पाणिनी भन्दा अगाडि कसैले संस्कृतमा 'अइउऋलृ' मात्र आधारभूत स्वर हुन् दीर्घ (आ, ई, ऊ, ॠ), गुण (ए,ओ) र वृद्धि (ऐ, औ) सबै व्युत्पन्न स्वर हुन् भन्ने पत्ता लगाउन सकेको थिएन । पाणिनीले ह्रस्व स्वरलाई मात्र वर्ण मानेका छन् ।

शिवसूत्र (अइउण्, ऋलृक्, एओङ्, आदि) लेखेर पाणिनीले सबभन्दा पहिले संस्कृतको वर्णमाला बनाए, वर्णहरूको वर्ण- वैज्ञानिक वर्गीकरण गरे र वर्णहरूका बीचको पारस्परिक सम्बन्ध संस्कृत भाषामा स्थापित गरे ।

पाणिनीलाई ध्वनि विज्ञान भन्दा वर्ण विज्ञानमा रूचि थियो, त्यसैले उनले ध्वनि-वैज्ञानिक कुरालाई प्रातिशाख्य र शिक्षाग्रन्थ भन्दा अगाडि बढाएनन् । उनका लागि कण्ठ्य (Glottal) ध्वनि अ, ह र हनुमूलीय (Velar) ध्वनि (क, ख, ग....) मा फरक थिएन । वर्ण-वैज्ञानिक दृष्टिले उनले दुवैलाई कण्ठ्य-वर्ण भनिदिए, किनभने मैले माथि भने झैं संस्कृतमा 'घ' बाटै 'ह' वर्ण विकसित भएको (हेर्नू ११,२२) देखिन्छ । (ह्विट्नी १८८९ ई.)

वर्णमा मात्र रुचि भएकै कारणले पाणिनिले आफ्नो 'शिवसूत्र'को वर्ण-समाम्नाय (Phonemic Inventory) मा जिह्वामूलीय (Velar Fricative [x]), उपध्मानीय (Bilabial Fricative [ϕ]), विसर्जनीय (अघोष (ह) र अनुस्वारलाई समावेश गरेका छैनन्, किनभने ती ध्वनिहरु संस्कृतका वर्ण (Phoneme) नभएर संवर्ण (Alophone) हुन् ।

संस्कृत ध्वनिवैज्ञानिक परम्परामा वर्ण शब्दको अर्थमा स्पष्टता छैन । हामीले माथि दिएको अर्थ (Phoneme) मा पनि यो शब्दको प्रयोग भएको छ, अर्थात् ध्वनिएकाई (Sound Unit) का अर्थमा पनि त्यसको लेख्य चिह्न (क, ख, ग, ...) का अर्थमा पनि वर्ण शब्दको प्रयोग भएको पाइन्छ । पाणिनिको "वर्ण समाम्नाय" मा ह्रस्व स्वरलाई मात्र वर्ण मानिएको छ, अनि "क्-ख्-ग्"आदि व्यञ्जनलाई पनि वर्ण मानिएको छ । माथि अक्षरका प्रसङ्गमा भनिएझैं वर्ण र अक्षरमा पनि लोक अल्मलिएकको छ, किनभने देवनागरी र भारतीय उपमहाद्वीपमा विकसित भएका लिपि (क,ख,ग, ...) का व्यञ्जन पछाडि अमूर्त स्वर "अ" भएका कारणले गर्दा वर्ण भनेको अ सहितको हो कि "अ" रहितको व्यञ्जन हो भन्ने कुरामा अलमलिने पनि ठाउँ छ र समस्या पनि त्यसैले गर्दा देखा पर्छ ।

एलेन (१९५३ ई. : १३-६) ले एउटा राम्रो कुरो विचार गरेका छन् । संस्कृतमा 'इकार' र "इ-वर्ण" दुई शब्द चलेका छन् । 'इ वर्ण भनेको चाहिं ह्रस्व-दीर्घ-प्लुत तीनै किसिमको 'इ' बुझ्नु पर्दछ । तर 'इ'-कार भनेको चाँहि 'इ' मात्र हो । दीर्घ 'इ' बुझाउनलाई 'ई-कार' लेख्नुपर्छ । यसबाट पाणिनिले संस्कृतमा 'ह्रस्व' स्वरलाई मात्र वर्ण मानेर दीर्घलाई त्यसको व्युत्पन्न ध्वनि मानेको स्पष्ट बुझिन्छ । डेनियल जोन्स (१९४७ ई.) ले वर्णलाई "संवर्णहरुको परिवार" (Family of Sound Units) भने झैं

पतञ्जलीले पनि महाभाष्य (१.१.१) मा वर्णकूल (Family of Sound Units) भनेको कुरा एलेन (१९५३:१४ ले देखाएका छन्। वर्णको शाब्दिक अर्थ रङ हो। रातो रङ किसिम किसिमको भए पनि जसरी एउटै 'रातो शब्दले सबै प्रकारको रातो रङलाई समेट्छ त्यसै गरी दाँतमा नछुवाइकन जिह्वाग्र (जिब्राको टुप्पो) लाई पछि पछि सार्दै विभिन्न प्रकारको 'ट' उच्चारण गरे पनि नेपालीलाई ती सबै रङका 'ट'हरु एउटै 'ट' हुन् अर्थात् एउटै 'ट' वर्ण भित्र धेरै किसिमका 'ट' का संवर्णहरु अटाएका हुन्छन्। अर्थमा परिवर्तन गर्ने व्यतिरेकी ध्वनि (वर्ण)लाई मात्र भाषाका वक्ताहरुले थाहा पाउँछन् र वास्ता राख्छन् (रङमा झैं)। अष्टाध्यायीमा यसरी वर्णका सम्बन्धमा पाणिनिको स्पष्ट धारणा देखिए पनि वर्ण सिद्धान्त भने डेनियल जोन्स (१९४७ ई. १९५० ई.) भन्दा अगाडिसम्म बन्न सकेको पाइँदैन्।

४.२ पश्चिममा ध्वनिविज्ञानको विकास

लिपिको पुरानो इतिहास हुने चीन र मिश्र (इजिप्ट) को चित्रलिपिलाई बिर्सनु हो भने पनि मेसोपोटामियामा मिश्रकै लिपिबाट विकसित भएको क्यूनिफर्म लिपिको विकास हुँदा आंशिक रुपमा र फोनिसियालीबाट ग्रीसेली वर्णात्मक लिपि (Alphabetic Writing) को विकास हुने अवस्थामा पूर्णरुपमै वर्णको ज्ञान ती लेखनपद्धतिलाई अपनाउनेहरुमा (कोल्मास १९८९ ई.) भएको थियो होला, तर भारतीय उप-महाद्वीप बाहिर ध्वनि विज्ञानको तुलनीय र उल्लेखनीय अध्ययन उन्नाईसौं शताब्दीभन्दा अगाडि कतै पनि भएको देखिदैन। मोजेज (१९६४ ई.) ले लियानार्दो दा भिन्ची (१४५२-१५१९ ई.) का डायरीमा महत्त्वपूर्ण ध्वनि वैज्ञानिक सूचना भएको उल्लेख गरेका छन्। लियोनार्दोलाई कण्ठ (Larynx), + कण्ठविवर (Glottis) भन्दा माथिको टोडकाको चाप, फोक्सो र श्वासनली (Trachea) आदि महत्त्वपूर्ण उच्चारण-अवयवहरुको ज्ञान थियो।

सर विलियम जोन्स (१७८६ ई.) ले संस्कृत, ल्याटिन र ग्रीक भाषा एउटै माउका सन्तान भएको सिद्धान्त प्रतिपादन गरेपछि तुलनात्मक भाषाविज्ञानको जन्म भयो। सम्पूर्ण १९ औं शताब्दीका युरोपेली भाषाशास्त्रीहरु भाषाका शब्दहरुको तुलनात्मक अध्ययन गर्न थाले। त्यसका लागि ध्वनिको ठीक अध्ययनको खाँचो पर्‍यो। फलस्वरुप १९ औं शताब्दी देखि द्रुत गतिमा ध्वनि विज्ञान (Phonetics) का क्षेत्रमा अनुसन्धान र प्रकाशन हुन थाले। कण्ठवीक्षण यन्त्र (Laryngoscope) को आविष्कार (१८२९ ई.), स्वरयन्त्री। (Vocal folds, vocal cords) को गति (१८५४ इ.) नाप्ने यन्त्र, ताल्वालेखन (Palatography) जस्ता आविष्कारबाट प्रयोगात्मक ध्वनिविज्ञान (Experimental Phonetics) को अध्ययन र अनुसन्धानको वेग बढ्न थाल्यो।

यसबाट के बुझिन्छ भने जुन ध्वनिविज्ञान भारतीय उपमहाद्वीपमा ई.पू. १०००-५०० मै विकसित भइसकेको थियो, ध्वनिविज्ञानको त्यही विकासको सूत्रपात यस महाद्वीप बाहिर हेनरी स्वीट (१८७० ई.) र ज्याँ बादुवाँ द कुर्तनी (१८७० ई.) बाट उन्नाईसौं शताब्दीमा अर्थात् झन्डै अढाई-तीन हजार वर्षपछि मात्र भएको देखिन्छ। कुनै पनि यन्त्र विनै प्रातिशाख्य र शिक्षा-ग्रन्थका लेखकहरुले जुन सूक्ष्म रुपमा ध्वनिवैज्ञानिक अध्ययन गरे त्यो अत्यन्त आश्चर्यजनक र प्रशंसनीय छ।

माथिको विरणबाट प्रत्यक्ष वा परोक्ष रुपमा युरोपले संस्कृतको अध्ययन गरेपछि नै ध्वनिविज्ञानको विकास पश्चिमी गोलार्धमा भएको देखिन्छ। विलियम जोन्सले लेखेको अर्को लो (हेर्नू एलेन १९५३ ई. ३) मा पनि प्रातिशाख्यको ध्वनिं-विश्लेषण-पद्धतिलाई अनुसरण गरिएको छ। एलेन (१९५३ ई: ३) ले फर्थको निम्नलिखित कथनको उद्धरण गरेका छन्-

"भारतीय व्याकरणकार र ध्वनि वैज्ञानिकको (जोन्सले दिएको) सूचना विना हाम्रो यूरोपको उन्नाइंसौं शताब्दीका ध्वनि विज्ञानका गुरुकुलको कल्पना गर्नु पनि गारो छ।"

पश्चिममा पनि पहिले औच्चारिक- ध्वनिविज्ञान (Articulatory Phonetics) कै विकास भएको छ। आज वैज्ञानिक उपकरणहरुका सहायताले यूरोप- अमेरिकामा तीन भाग लगाएर ध्वनिविज्ञानको अध्ययन गरिन्छ, अर्थात् ध्वनिविज्ञानका तीन मुख्य भेद भएका छन् –

(क) औच्चारिक ध्वनिविज्ञान (Articulatory Phonetics)

(ख) साञ्चारिक ध्वनिविज्ञान (Acoustic Phonetics) र

(ग) श्रावणिक ध्वनिविज्ञान (Auditory Phonetics)

जसमध्ये अहिले साञ्चारिक ध्वनिविज्ञानको तीव्र गतिमा विकास भइरहेको छ, श्रावणिक ध्वनिविज्ञान अझै पछि परेकै छ।

आज आएर ध्वनिविज्ञानको साइनो शरीर विज्ञान (Physiology), विकिरण चिकित्सा विज्ञान (Radiology), विद्युदणुविज्ञान (Electronics), चिकित्सा विज्ञान (Medical Science), भौतिक विज्ञान (Physics), शरीर-रचना विज्ञान (Anatomy) ध्वानिकी (Acoustics) र कम्प्युटर विज्ञानसँग गहिरो भएर गइरहेको छ। थुप्रै वैज्ञनिक उपकरणहरुका सहायताले प्रातिशाख्य र शिक्षा-ग्रन्थका रचयिता ऋषि-मुनीहरुलाई असम्भव भएको कुरो पनि आज झन् झन् संभव भइरहेको छ र ध्वनिविज्ञानको सूक्ष्माति सूक्ष्म अनुसन्धान परीक्षण र प्रयोगहरु भइरहेका छन्।

शरीर-रचना विज्ञानले मानव शरीरको चिरफार गरेर हरेक ध्वनी अवयव (Speech Organ) को दुरुस्त र यथार्थ स्वरुप पत्तालगाएको छ। उच्चारण गर्नुभन्दा अघि र गरिसकेपछि घाँटी वा कण्ठ (Larynx) भन्दा मुन्तिर र मास्तिरको चाप पनि उपकरणहरुले नाप्न सक्छन्। ल्याडेफोगेड (१९७१ ई. १९८२ ई.) ले घोष, अघोष, अल्पप्राण, महाप्राण (Aspirate) र घोष महाप्राण (Voiced Aspirate, Breathy Voice) ध्वनिको उच्चारण गरिरहेका बेलामा कण्ठविवर (Glottis) का विभिन्न स्थितिहरुको (जोन ओहाला र राल्फ भ्यान्डरस्लाइसले खिचेको) फोटो दिएका छन्। उच्चारण गरिरहेका बेलामा विभिन्न मांशपेशीहरुका अवस्थाको जानकारी इलेक्ट्रोमायोग्राफी (Electromyography) बाट थाहा हुन्छ। फाइबर-अप्टिक्स अनुसार पारदर्शी रेसाहरु कण्ठ विवरमा छिराएर उच्चारणकालका विभिन्न अवस्थाको फोटो

खिचिन्छ। यसरी धेरै जस्तो उपकरणहरु कण्ठविवर (Glottis) र कण्ठ (Larynx) को यथार्थ स्वरुप थाहा पाउन बनेका छन्।

एक्सरे फोटाको सहायताले हनुमूल वा कोमल तालु (Velum) अनुनासिक (Nasal) र अननुनासिक (Oral) अवस्थामा कस्तो हुन्छ, अनि कुन स्वरको उच्चारण गर्दा जिब्राको कुन भाग कति उचालिन्छ भन्ने यथार्थ जानकारी पाउन सकिन्छ। जिह्वालेख (Linguogram) को प्रयोगबाट जिब्राको कुन भाग कुनै खास ध्वनिको करण (Articulator) हुन्छ भन्ने थाहा हुन्छ भने, ताल्वालेखन (Palatography) को परीक्षणबाट (उच्चारण) स्थान (Place of Articulation) को यथार्थ ज्ञान हुन्छ।

स्पेक्ट्रम-लेखी (Spectrograph) यन्त्रका सहायताले ध्वनिविज्ञानका- अधिकांश जानकारी दिन्छ। कुनै खास ध्वनि श्वास (Spirant) हो कि नाद (Sonorant) हो, घोष (Voiced) हो कि अघोष (Voiceless) हो, अल्प प्राण (Unaspirate) हो कि महाप्राण (Aspirate) हो, कुनै ध्वनिको उच्चारणकाल (Duration) कति मिलिसेकेन्ड (१ सेकेन्डको १००० भागमा १ भाग) को छ, ध्वनि अनुनासिक हो कि अननुनासिक हो, स्वर हो कि, व्यञ्जन हो कि, अन्तःस्थ (Semi-Vowel) हो कि सन्ध्यक्षर (Diphthong) हो। कुनै खास व्यञ्जन स्पर्श (Plosive) हो कि स्पर्शोष्म (Affricate) हो, कुनै खास स्वर उदात्त (Rising Tone), अनुदात्त (Falling Tone), स्वरित (Rising-Falling Tone) वा अन्य के हो, कुनै व्यञ्जन ध्वनि (Sound, Phone) का उच्चारण-स्थान के हो- अधिकांश जानकारी स्पेक्ट्रम-लेख (Spectrogram) हेरेर बुझ्न सकिन्छ। नेपाली ध्वनिहरुको मैले (पोखरेल १९८९ इ.) गरेको प्रयोगात्मक अनुसन्धान स्पेक्ट्रोग्राफबाट नै हो। स्पेक्ट्रोग्राफबाट नै कुनै स्वर उच्च (High) निम्न (Low), अग्र (Front), पश्च (Back), मध्य (Central) के हो त्यसको यथार्थ स्थिति निर्धारण गर्न फर्म्यान्ट चार्ट (Formt Chart) बनाएर सकिन्छ। डेनियल जोन्स (१९४७ ई.) ले स्वरहरुको स्थिति निर्धारण गर्ने विधि निकालेका थिए जसलाई मानस्वर (Cardinal Vowels) को चतुर्भुज (Quadrilateral) बाट देखाउन सकिन्थ्यो। तर जोन्सकै चेला र उनकै गुरुकुलका विद्यार्थीहरुलाई मात्र कुनै भाषाको कुनै स्वर सुनेर मानस्वरको चतुर्भुजमा त्यो स्वर फलानो ठाउँमा पर्छ भन्ने तालिम मिल्ने हुनाले अरुले स्वरको उचाइ (Vowel height) र पश्चता (Backness) को निर्धारण गर्न सक्तैनथे। यसै समस्याको समाधान गर्न ल्याडेफोगेड (१९८२ ई.) ले स्वरहरुको फर्म्यान्ट चार्ट बनाए। स्पेक्ट्रोग्राम हेरेर कुनै स्वरको फर्म्यान्ट (पहिलो, दोस्रो, तेस्रो, आदि) चाल पाउन सकिन्छ र ल्याडेफोगेडको फर्म्यान्ट चार्टबाट ड्यानियल जोन्सको मानस्वरसँग मिल्ने स्वर चित्र (Vowel Diagram) बनाउन सकिन्छ। अहिले कम्प्युटरका सहायताले पनि कुनै स्वर सुन्ने बित्तिकै त्यसको फर्म्यान्ट जान्ने विधि विकास भएको छ।

घोष अघोष, अल्पप्राण, महाप्राण आदिको जानकारी काइमोग्राफ, (Kymograph) र ओसिलोग्राफ (Oscillograph) का सहायताले पनि स्पेक्ट्राग्राफ आउनुभन्दा अगाडि लिइन्थ्यो।

५. निष्कर्ष

यसरी ध्वनिविज्ञानको जन्म र विकास प्राचीन भारतवर्षमा (ई.पू. १०००-५००) भएको र त्यसको आधुनिक, यान्त्रिक र प्रयोगात्मक अनुसन्धान चाहिं युरोप अमेरिकामा फस्टाएको देखिन्छ। वर्ण विज्ञानको बीज चाहिं वर्णात्मक (Alphabetical, Phonemic) लिपिको विकाससँगै मेसोपोटामियामा भए पनि वर्ण विज्ञानको विकास चाहिं पाणिनि (ई.पू.) पछाडि मात्र भएको पाइन्छ। संसारका भाषाहरुको व्याकरण र सन्धिका नियमहरु हेरेर वर्ण विज्ञानमा पनि आज विश्व नै एक भएर विकास भइरहेको छ।

सन्दर्भ- सूची

१. पाणिनि : अष्टाध्यायी सूत्रपाठ वाराणसी: चौखम्बा

२. पाण्डे, हेमराज (१९६९) चन्द्रिका काठमाडौं: ढोकाटोल, साझा प्रकाशन (२०४२)

३. रङ्गाचार्य, के. र आर. शर्मा (सं.) (१९०६ ई.) तैत्तिरीय प्रातिशाख्य (त्रिभाष्यरत्न र वैदिकाभरण टीका) मैसुर: गभर्न्मेन्ट ओरिएन्टल लाइब्रेरी

४. व्यास, युगलकिशोर (सं.) (१८९० ई) शिक्षासंग्रह वाराणसी ब्रज.वी.दाश (वनारस संस्कृत सिरिज)

५. शास्त्री, पशुपतिनाथ शर्मा (१९२७ ई) ॠग्वेद प्रातिशाख्य (उव भाष्य) कलकत्ता: संस्कृत साहित्य परिषद्

6. Abhyankar, Kashinath Vasudev (1961) A Dictionary of Sanskrit Grammar, Baroda: Oriental Institute.

7. Allen, W.S. (1953) Phonetics in Ancient India.. London: OUP.

8. Burnell, A.C. (1879). Riktantravyakarana A Pratisakhya of the Samaveda. Mangalore: Basel Mission Press.

9. Coulmas, Florian (1989) The writing Systems of the world. New York Basil Balckwell.

10. Crystal, David (1991) A Dictionary of Linguistics and Phonetics 3rd, edn. London and New York: Basil Balackwell & Ander, Deutsch.

11. Jones, Daniel (1947) Outline of English Phonetics (6th edition) . C.U.P.

12. — (1950). The phoneme. C.U.P.

13. Jones, Sir William (1786). The Third Anniversary Discourse, on the Hindus. (published 1788). Asiatick Researches 1:422

14. Ladefoged, peter (1971). Preliminaries to linguistic phonetics. Chicago : University of Chicago Press.

15. – – (1982). A Course in Phonetics. 2nd ed. New York: Harcourt.

16. Lieberman, Philip and Sheila & Blumstein (1988). Speech physiology. speech perception and acoustic phonetics. C.U.P.

17. Moses, Ebert R., jr. (1964). Phonetics: History and Interpretation. New Jersey : Prentice-Hall.

18. Pike Kenneth. Lee (1944). Phonetics. Ann Arbor: University of Michigan Press.

19. Pokharel, Madhav P.(1989).Experimental Analysis of Nepali Sound System. P.H.D. thesis. Pune: University of Poona.

20. Schane, Sanford (1973). Generative phonology. New jersey: Prentice-Hall.

21. Sharma, V. Venkatarama (ed). (1934) Vajasaneyt pratisakhya of katyayana.(With the commentories of Uvata and Anantabhattta). Univ. of Madras.

22. Varma, Siddheshwar (1939). Critical Studies in the Phonetic Observations of Indian Grammarians. London: Royal Asiatic Society. (1961. Delhi : Munshiram Manoharlal)

23. Whitney, William Dwight (1862). Atharva Pratisakhya or Saunakiya Caturadhyayika. The Journal of The American Oriental Society, Vol. 7. New York : American Oriental Society.

24. .... (1862). The Taittiriya- Pratisakhya (with its commentary the tribhasyaratna). Delhi: Motial Banarasidass (1973).

25. .... (1889). Sanskrit Grammar. 2nd ed. Cambridge: Harvard University Press.

“मिथिला लोकचित्रकलामा अरिपनको महत्त्व”

- जीतबहादुर रायमाझी

भन्न त अरिपनका मर्मज्ञ मैथिल विद्वान् डा. उपेन्द्र ठाकुर मिथिला लोक शैलीको चित्रात्मक परिवेश र आलङ्कारिकतत्त्वविहीन स्वतन्त्र रेखाङ्गन आकृति समूह नै अरिपनका विषय-वस्तुहरू हुन् भन्न रुचाउनुहुन्छ तर जहाँ मिथिलाको सांस्कृतिक जीवन-पद्धतिमा आधारित कुलीन वर्गको कुलाचारको परम्परागत तान्त्रिक मूल्य-मान्यता र विश्वाससँग अन्योन्याश्रित सम्बन्धको सवाल छ, अरिपनमा रेखाङ्कित एउटै विषयवस्तुमा (आलेखनमा) र वर्णन तथा विवरणहरूको प्रस्तुतिमा कलाकारहरू पूर्ण रूपले स्वतन्त्र छैनन् र त्यस्तै चित्रात्मक परिवेश शून्यताको सवाल पनि यसै स्वतन्त्रतासँग जोडिएको छ। अरिपनमा रेखाङ्कित सङ्केत चिह्नहरू र रङ्गहरू वेद, पुराण, रामायण आदि प्राचीन साहित्यहरूबाटै शास्त्री निर्देशनका रूपमा लिइएका हुँदा ती समाविष्ट विषय-वस्तुहरू आध्यात्मिक तत्त्वहरूका साथै मैथिल जन-जीवनका क्रियाकलाप र मिथिलाको भौगोलिक स्थितिजन्य प्राकृतिक छविको प्रतीकात्मक प्रतिविम्व विम्बित भएको र ध्वनि प्रतिध्वनित भएबाट खण्डित भएको पाइन्छ। उदाहरणको लागि ‘मधु-श्रवणी’को अरिपन नं. १ हरिसों पावनीको अरिपन नं. २ “देवोत्थान एकादशी” को अरिपन नं. ३, लिन सकिन्छ। वास्तवमा अरिपनका विषय-वस्तु खुलाउने उल्लिखित प्रतीकात्मक आकृति समूहहरूले चित्रात्मक परिवेशको स्पष्ट बोध गराएको पाइन्छ भने तिनै प्रतीकात्मक संकेत निर्देशन गर्ने आकृतिहरूलाई व्यवस्थित आकृतिमूलक संयोजनद्वारा प्रस्तुत गरिएका क्रमबद्ध ज्यामितीय रेखाङ्कनहरूले संकेत गर्ने आलङ्कारिक तत्त्वको मुख्य अभिप्राय पनि सम्झन सकिन्छ। स्वतन्त्रताको प्रवृत्ति खुट्याउँदा यहाँ कुनै पनि प्रतीकात्मक आकृतिहरूको

कसरी र कस्तो प्रकारले रचना गर्ने भन्ने सङ्केत देखिन्छ । विधि-विधानको निर्देशनसहित अध्ययन गर्दा प्रत्येक कलाकारले रचना गरेका प्रत्येक विषयसँग सम्बद्ध पृथक्-पृथक् अरिपनमा देखिइने अन्तरलाई स्वतन्त्रता भन्न सकिन्छ जसमा कलाकारको स्वतन्त्र प्रवृत्तिको पहिचानको साथै त्रुटिहरू पनि प्रसस्त पाइन्छन्। कलाकृतिहरूको रचनामा पर्याप्त रूपमा प्रारम्भिकता पाइने हुँदा त्यस्ता अन्वेषणात्मक स्वाभाविक त्रुटिलाई विषय-वस्तुगत त्रुटि भनेर गणना गर्नु नै युक्तिसंगत देखिन्छ ।

अरिपनकला ई. ११२९ का चालुक्य भूपति स्वनामधन्य चित्र-विद्या विरंचि सोमेश्वरकृत विश्वकोषात्मक ग्रन्थ "मानसोल्लास" को तेस्रो अध्यायमा वास्तु-विद्याअन्तर्गत चित्रकला प्रकरणमा उनले उल्लेख गरेका चार प्रकारका चित्रमध्ये एक धूलीचित्र, ई.पू १२औं शताब्दीदेखि द्वितीय शताब्दीसम्मका लिखित ग्रन्थहरूमा उल्लेखित र त्यसभन्दा पछिका वात्स्यायनकामसूत्रका टीकाकार यशोधरको चित्रकलासम्बन्धी व्याख्या तथा मध्यकालीक ग्रन्थहरूमा उल्लिखित चित्र-विधानहरू मध्येकै एक भेद हो भन्ने जानकारी हुन्छ । अझ सबैभन्दा प्राचीन उल्लेख वेदमा सर्वतोभद्राको नामले भएको चर्चा पाइन्छ र पछि-पछि स्वस्तिक प्रतीकको नामले प्रख्यात भएको चर्चा पनि त्यति नै व्यापक छ । यसै यज्ञको आधारभूत प्रतीकात्मक आदर्शमा सीताको विवाहमा रामको स्वागतार्थ ऋषि-मुनिहरूको सल्लाहअनुसार दक्ष कलाकारद्वारा अनेकौं भित्ति चित्रहरूको अङ्कनको साथै "स्वस्तिक" अरिपनको पनि आलेखन विदेह जनकले गराएको भनिन्छ । फलस्वरूप धार्मिक-सांस्कृतिक शुभ-कार्यहरूका अवसरहरूमा यी कलाहरूको परम्परा अनिवार्य भएकोले मैथिल संस्कृतिको अभिन्न अङ्ग नै बन्यो । अझ पौराणिक युगमा यसको व्यापक विकास भएको त ब्रह्माण्ड-पुराणमा "भूमिशोभा" को नामकरणले व्यवहारमा विस्तृत प्रयोजनको साथ प्रयोग भएबाट बोध हुन्छ। त्यस्तै "नैषधचरितम्" मा आलेपनको उल्लेखले भूमि-शोभाको प्रयोजनको साथै अङ्कन-कलाको प्रविधिहरूको पनि सामान्य विस्तार भएको बोध हुन्छ। मिथिला लोककलाको परम्परामा अरिपनकला लोक-चित्रकलाको विधान भेदकै एक प्रकार हो र यसलाई "अग्निपुराण र गृहसूत्र" आदि ग्रन्थहरूमा "मण्डल" को नामकरण गरिएको पाइन्छ। धार्मिक संस्कार, व्रत, चाड-पर्वहरूमा यस कलाको उपादेयताको महत्त्व तान्त्रिक प्रतीकहरूको वर्णन-प्रक्रियागत स्वरूपमा अध्ययन गर्दा मिथिलाको सामाजिक वातावरण, र जनभावनामा आधारित कला मुखरित भएको पाइन्छ। अरिपनमा जति प्रतीकात्मक रेखाङ्कनहरू देख्न पाइन्छन् ती आध्यात्मिक कल्पना, मानवीय भावना तथा प्राकृतिक तत्त्वहरूको विलक्षण समीकरणले् चमत्कारपूर्ण मनोवैज्ञानिक प्रभाव नै उत्पन्न गरिदिन्छन् अथवा गुप्त कुलाचारजन्य तान्त्रिक रहस्य नबुझेकाहरूका लागि कलात्मक अभिव्यक्तिमा निहित कल्पना, भावना र प्रतीकहरूमध्ये कुनै न कुनै तत्त्वले कला तत्त्वको अभिप्राय बुझ्न स्वाभाविक उत्सुकता र आकाङ्क्षा जगाउने मनोवैज्ञानिक प्रभाव पारिदिन सक्छ र मानवीय प्रकृतिको साधारण वा असाधारण आनन्द पनि दिन सक्छ ।

अधिकांश भूमिशोभा अर्थात् अरिपनका विषय-वस्तुहरू धार्मिक पृष्ठभूमिमा आधारित भएका हुनाले विभिन्न व्रत पूजाहरूमा रेखाङ्कनहरूद्वारा विभिन्न ज्यामितिक आकार तथा विन्दु समचतुर्भुज, वर्गाकार, वृत्ताकार वा मण्डलाकार आकृतिहरूको चित्रण जुन एक अर्कोसँग क्रमबद्ध गरेर विभिन्न अर्थमूलक प्रतीकहरू निरूपण गरेको पाइन्छ त्यसलाई 'मण्डल' भन्दछन्। व्रत-पूजाहरूमा (जस्तै दुर्गा, तुलसी, गणेश, कालीका पूजाका अवसरहरूमा) र यज्ञहरूका विशेष अवसरहरूमा यज्ञमण्डपको यज्ञवेदीमा बनाइने "सर्वतोभद्र" सर्वतोभाव प्रतीक मानिन्छ अर्थात् सार्वभौमिक प्रतीक जुन सम्पूर्ण मण्डलको पनि स्रोत मानिन्छ र जस भित्र अत्यधिक महत्त्वपूर्ण सबै यन्त्रहरू जस्तैः- त्रिकोण, षट्कोण, श्रीयन्त्रहरूको विवर्तन (............) भएको पाइन्छ। वैदिक यज्ञहरूमा बनाइने सर्वतोभद्रको रचना केही फरक हुन्छ भने तुलसी, दुर्गा-पूजा ब्रतहरूमा चाहिँ सर्वतोभद्र-मण्डलको चित्रण सिन्दूरका एक, तीन, पाँच, सात र नौवटा विन्दुहरू एउटा त्रिकोणको अघिल्लो भाग आकाशतिर फर्काएर अर्को त्रिकोणको अघिल्लो भाग पृथ्वीतिर फर्काएर दुई त्रिकोणको ज्यामितिक ढङ्गले राखेर गरिएको देख्न पाइन्छ। स्वस्तिक शान्तिको प्रतिक मान्निछ र गतिको पनि। यसको धार्मिक महत्त्व सर्वव्यापक छ हिन्दुहरूमा, तर मैथिल ब्राह्मण र कायस्थहरूमा विशेष छ। कार्तिक मासमा मैथिल ब्राह्मण तथा कायस्थ महिला पुरूषहरू नै नियम निष्ठा पूर्वक तुलसीको पूजा गर्दछन् विष्णुतुल्य मानेर। त्यसको साथै कार्तिक मासमा शुक्लपक्षमा "देवोत्यान (हरिबोधनी) एकादशी" शुक्ल षष्ठी सप्तमीमा "छठि" (प्रतिहार-षष्ठी) व्रत "शुक्ल द्वितीयामा" भ्रातृ (यम) पूजा, कार्तिक आमावास्याको परेवा (प्रतिपदा) मा 'हरिसौ पावनि, र गोवर्द्धन पूजा' 'कार्तिक आमावास्याको राती दीपावली (सुखरात्रि) र शरद पूर्णिमा (दशैंको पूर्णिमा) जुन प्रायः कार्तिकमै पर्छ-को 'कोजाग्रत र लक्ष्मीपूजा' जस्ता व्रत-पर्वहरूमा क्रमशः तुलसीको वरिपरि मठमा गाईको गोबर र चिल्लो माटोले लिपेर शुद्ध चौका बनाउँछन् र त्यहीं चामलको पूजा गर्छन्। त्यस्तै 'देवोत्थान एकादशी व्रतमा पनि साँझमा वत्ती बालेर बेलमा आँगनमा रोपेको तुलसीको मठनेर चौका लिपेर त्यसमाथि अष्टदल अरिपन दिएर विधिपूर्वक पूजा गर्छन्। यस व्रतमा संध्या सहित पंचदेवता (गणेश, शिव, शक्ति, विष्णु र सूर्य) को उपासना-पूजा गर्ने प्रचलन छ। त्यस पछि 'छठि (प्रतिहार-षष्ठी) व्रतमा सूर्यको आराधना, ध्यान र पूजा गर्दछन्। यो पूजा पोखरीको घाट अथवा नदीको किनारमा पानीमा उभिएर षष्ठीको सूर्यास्त पहिले र सप्तमीको सूर्योदयमा सूर्यलाई अर्घ दिई पूजा गर्छन्। त्यसमा पूजा गर्ने घाटमै पंचदेवताको पनि पूजा अरिपन दिएर गर्छन। ऊँ देवोत्यान एकादशीको रात-दिन फलाहार पूर्वक व्रत गरेर भोलिपल्ट राती गोसाउनीमा घर- (कुलदेवी) को पूजा गर्दा पनि गोसाउनी घर र तुलसी मठनेर अष्टदल, षष्टदल, दुर्गा सप्तशती, चण्डी, देवी भागवत देवीतंत्र आदि मध्ये कुनै एक गीता, शंख तथा घरायसी विषय-वस्तुका अनेकन अरिपनहरू बनाउँछन्। त्यस्तै भातृ द्वितीयाको पर्वमा यमुना र यमको पवित्र धार्मिक कथामा आधारित दिदी-बैनीको घरमा गै दाज्यू-भाइले भोजन गर्नु पुण्यदायक मानिन्छ। जुन सबै आर्य समुदायको परम्परामा छ। तर मैथिल परम्परामा दाज्यू-भाइलाई दिदी-बैनीले सदाको जस्तो आसनमा नबसाएर दलान (पिंढी) मा पीठार (पीठो) र सिंदूर को

"लिवली सर्प शंकु" अरिपन अथवा षष्ट्दल कमलको अरिपन र अन्य एक-दुई साना गोल अरिपन पनि बनाउँछन् र त्यसै माथि बसाएर क्लश दीप राखेर यमुना र यमलाई संभ्रेर मंत्र पढी पूजा गर्छन। र, त्यस्तै कुमारी कन्याले गर्ने हरिसौं पावनिमा गणेश, चन्द्र, सूर्य, गौरी, षष्ठी (साठि), नवग्रह, पंचतत्व, घरायसी आचार-व्यवहार, मन्दिर, डोला, घोड सवारी, खेतमा काम गरेको, बनबाट दाउरा ल्याएको भेटघाट, कुराकानी ढोगभेट, सर्प, मान्छे आदिको अरिपन चार हातको सेतो कपडा पहेंलो रंगले रंगाएर त्यसमा बनाउँछन र पूजा गर्छन। त्यस्तै दीपावलीमा गोसाउनीको घरमा लक्ष्मीपूजा गर्न र भोलिपल्ट अरिपन र गोबरको गोवर्द्धनको प्रतिमा बनाएर पूजा गर्छन्। दीपावलीको साँझमा चार वटा पीठारको दीयो बनाएर यम-दीप पनि बाल्छन्। अन्य हिन्दूहरूमा गौपूजा दीपावलीकै दिन बिहान गर्ने परम्परा छ, तर मैथिल हरूमा गोवर्द्धन पूजा पछि गाईको पूजा गर्ने प्रचलन देखिन्छ। दीपावलीको राती लक्ष्मी पूजा गर्नुको साथै त्यस दिन कालीको मन्दिर भए मन्दिरमा, मन्दिर नभएको ठाउँभए प्रतिमा बनाएर पनि काली पूजा गर्छन जसलाई निशा पूजा भन्छन्। सो कार्य रातमै गरिन्छ। खास गरेर अरिपन लक्ष्मी पूजा गर्ने ठाउँमा अष्टदल कमलको बनाइएको हुन्छ। त्यस्तै कोजागरा र लक्ष्मी पूजा शरदपूर्णिमा को राती मनाउँछन्। त्यस साँझ बत्ती बाली सकेपछि गोसाउनी (कूलदेबी) को अगाडि तामाको सराइ (भाँडा) मा द्रव्य, सुन-चाँदी राखेर शुचि-आचार पूर्वक पूजा गर्छन। लक्ष्मीको मूर्ति स्थापित गरेर षोडशोपचार पूर्वक गरी बलि प्रदान गर्छन। गोसाउनीको घरमा पूजा गर्ने ठाउँमा ढोका नेर पीठार (पीठो) को चतुर्दल कमलको अरिपन बनाएर सिन्दूर लगाउँछन्। त्यस अरिपनमा शंखको चिम पनि अंकित गरिएको हुन्छ। त्यही पर्वलाई कोजागरा पनि भन्छन। त्यस अवसरमा नयाँ उपनयन संस्कार गरिएका बरूआ र नव विवाहित बरलाई चुमाउन गर्ने परम्परा अनुसार त्यस ठाउँमा पुरूषको दशपात अरिपन, त्यस माथि क्लशको अरिपन र पुरहरपातिलको अरिपन पनि बनाएर विधि गर्छन्। चुमाओनको विधिसँगै चाँदीको कौडीले शतरंजमा नव-विवाहित वर-वधू आमुन्ने-सामुन्ने बसेर विवाहको प्रसाधन पहिरेर पाशा-पचीसी खेल्छन्। त्यस्तै कार्तिक तुला संक्रान्तिको सूर्योदय भन्दा पहिले कुमारी कन्याको भावी जीवनको मंगल-कामना गरेर लक्ष्मीको आवाहन गरी महिलाहरूले गर्ने पर्वलाई गवहा संक्रान्ति भन्दछन्। यसमा लक्ष्मीलाई घर प्रवेश गराउने आध्यात्मिक भावनाले द्वारको सामुन्ने घरको दलान (वोसरा) को छानोदेखि बलेसीसम्म लामो अरिपन बनाउँछन्। गोसाउनीको घरमा सिरो भागमा अष्टदल अरिपन बनाएर कोल, सिन्दूर र पीठार लगाउँछन्। संक्रान्तिको दिन बिहान बनाएका प्रमुख अरिपनको दक्षिण भागमा तीन-तीन अंगुलमा लक्ष्मीको पदचिन्ह भएका अन्य अरिपनहरू पनि बनाइएका हुन्छन्।

यसका साथै कार्तिक मासमा मैथिल ब्राह्मण तथा कायस्थहरूको धार्मिक संस्कार र परम्परा अनुसार तुलसी मठनेर मिथिलानीहरू एक अर्को सँग पंक्तिबद्ध ४१ वटा स्वास्तिक प्रतिकहरूको सुन्दर र आकर्षक रेखांकन गर्दछन् जसमा उक्त प्रतीकको धार्मिक आदर्शवादी लौकिक महत्त्व र अकनकला शैलीको भव्यताको समन्वय झल्किन्छ।

मैथिलहरू अरिपनलाई शक्ति सम्प्रदायको प्रतीकको रूपमा मान्दछन्। मिथिलामा ७५ प्रतिशत शैव र २५ प्रतिशत वैष्णव तथा शतप्रतिशत शाक्त धर्मका अनुयायी छन्। शक्तिलाई यहाँ दुई रूपमा मान्दछन्, शिवा र वैष्णवी। मिथिलाका मैथिल ब्राह्मण र कायस्थहरू अधिकांश शैव-शाक्त धर्म मान्ने हुँदा दुर्गा र कालीको ध्यान-आराधनाको साथै वलिपूजा गर्दछन् भने वैष्णव धर्म मान्नेहरू विष्णुका वैष्णवी शक्तिका रूपमा लक्ष्मी र सरस्वतीलाई सात्विक ध्यान, आराधना र पूजा गर्दछन्। शैवतंत्रमा यसको अर्थ विश्वकल्याण र विश्व शान्तिको मार्ग बताइएको छ भने विष्णुसंहितामा तंत्रको मूलभाव सबै पदार्थहरूको विस्तार र भयबाट रक्षा गर्ने विधानको मार्ग भनिएको छ। शक्तिको उपासना, ध्यान र पूजाका लागि चाहे शैव सम्प्रदायसँग चाहे वैष्णवसम्प्रदायसँग जोडेर रोजौं यद्वा-शिव-पार्वती वा विष्णु-लक्ष्मी-सरस्वती, सीता-राम, राधा-कृष्ण आदिका रूपमा मिथिलामा तन्त्रको अन्यन्त महत्त्व भएकोले यहाँको दैनिक जीवनमा यसको प्रभाव पनि अत्यन्त नै छ। साथै यहाँको लोककलामा पनि अरिपनको लोकप्रियताको कारण यही तंत्रसँग सम्बन्धित छ। "पात्र," मातृका पूजा" सबरपर्व र दीक्षा (इष्ट-मंत्र) ग्रहण मुण्डन, व्रतबन्ध तथा विवाह आदि धार्मिक संस्कारहरू मिथिलाको धार्मिक जीवनमा शक्तिकै प्रधानताको प्रतीक मान्दछन्।

त्यस्तै-सर्वतोभद्र, स्वस्तिक, अष्टदल, षड्दल, मण्डल जस्ता सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण अरिपन प्रकारहरू बाहेक अन्य पनि थुप्रै प्रकारका अरिपनहरूमा अनेक त्रिकोण, वृत्त, समकोण, चतुर्भुज, आयत आदि ज्यामितिक रेखाकार भित्र पिठार, सिन्दूर, बेसार, नीर र मसी रंगले अंकित यंत्र, विन्दू, पार्वती, गणेश, विष्णु, लक्ष्मी, सरस्वती, काली, दूर्गा, गौरी, हात्ती, नन्दी, सिंह, सूर्य, चन्द्र, नवग्रह, पंचतत्त्व, नक्षत्र, दिक्पाल, वसु, ऋद्धि सिद्धि, कार्तिक, मयूर, मुसा, हाँस, सुगा, माछा, कछुवा, विष्णुपद, शंख, त्रिशूल, पर्वत, नदी, नाग, कमल, शिवलिंग, चक्र, डमरू, पाश, खड्ग, कलश, ब्रह्मा, ऋषि, अंकुश, फूल, पात, वृक्ष, लता, फल, उल्लु, छाग धनुष, ऊँ, घोडा, गौ, मैथुन, न्यास, नाद, मुद्रा, ढाल, कपाल, बाँसुरी, घण्टा, तुला, गदा, माला, अलंकार, मुकुट, वस्त्र, रंग, बाँदर, हात्ती, भालू, मकर, गरूड, स्याल, चितुवा, बाघ, राँगो, शव, स्मशान, दाँत, जिब्रो, नरमुण्ड, आँखा, वय, रजोदर्शन, कूच, हात, ध्वजा, यमदण्ड, मुद्गर, कुखुरा, मृग, परेवा, गुफा, वलि, विरालो, भेंडो, ऊँट, रक्सी, मासु आदि प्रतीकहरूबाट अरिपन कलामा तंत्रको व्यापक प्रभाव देखिन्छ। यसरी उपरोक्त विवेचनाबाट मिथिला लोककला अन्तर्गत अरिपन कलाको प्रयोजन आर्यावर्तका विभिन्न भौगोलिक परिवेशहरूका साथै मैथिलहरूमै पनि विभिन्न प्रकारको पाइन्छ। त्यसकारण यस कलाको सृजनात्मक विधान पनि फरक-फरक पाइन्छ।

वैदिक कालमा "सर्वतोभद्र" अरिपन कलाको उद्देश्य विश्वकल्याण र शान्तिका लागि आध्यामिक कामना गरेर सिद्धि-शक्तिका प्रतीकहरूको रेखांकन गरेर गुरूमुखबाट प्राप्त ज्ञान-साधनाद्वारा इष्ट-देव-देवीहरूको पूजा, अर्चना-न्यास-ध्यान गर्ने थियो, तर कालान्तरमा मानवीय-समस्या र प्रवृत्तिहरू बढ्दै गएकोले सामूहिक विश्व कामनाको अतिरिक्त व्यक्तिगत, पारिवारिक र सामाजिक शान्ति र कल्याणको भावनामा झरेर

कुलाचारमा परिणत भयो। जुन वैदिक आचारबाट क्रमश: वैष्णवाचार, शैवाचार, दक्षिणाचार, वामाचार हुँदै कुलाचारलाई श्रेष्ठतम मानियो र प्रधानता दिइयो। त्यही आदिकालदेखि ऋंखलाबद्ध रूपमा विकसित मैथिल संस्कृतिमा सनातन वैदिक तथा दार्शनिक (उपनिषद्) धर्मको साथै तांत्रिक रहस्यमूलक अरिपन कलाको महत्त्व पनि अविच्छिन्न रूपमा संस्कारसँग गाँसिएर वंशानुगत रूपमा विकसित भैआएको छ। विभिन्न ठाउँहरूमा विभिन्न उद्देश्यले विभिन्न नाम उच्चारित भए जस्तै मिथिलामा अरिपन तथा भूमिशोभाको नामले प्रशिद्ध लोककलाको सूक्ष्म अध्ययन गर्दा यो सौन्दर्य, श्रद्धा, प्रेम, स्नेह र पवित्रताको प्रतीक मान्न सकिन्छ। हाम्रो सामाजिक लौकिक व्यवहारमा कसैलाई कुनै प्रयोजनले आमंत्रित गरिंदा वा कोही पाहुना-अतिथि आउँदा यथागच्छे (हैसियत र परिस्थितिअनुसार) आदर-सम्मान प्रस्तुत गर्नका लागि आसन दिने प्रचलन छ। त्यसलाई सुसभ्य आचार-व्यवहारको रूपमा हेरिन्छ। त्यस्तो एक अर्का प्रतिको आदर सम्मान र प्रतिष्ठाको व्यवहारले परस्पर प्रेम, श्रद्धा, स्नेह र विश्वासलाई लचिलो, सुंमधुर र स्थायी बनाउन मद्दत गर्छ। त्यस्तै धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष, कल्याण र सिद्धि प्राप्तिको मंगल-कामनापूर्वक केही चाड-पर्व तथा शुभ कार्यका अवसरहरूमा इष्ट देवी- देवताहरूको आवाहन, ध्यान आराधना र पूजाको अनुष्ठान गर्ने मैथिलहरूमा अन्य आर्यहरूमा जस्तै कुलाचार परम्परा छ। उक्त परम्पंरा सबैको आ-आफ्नै किसिमको भए जस्तै मैथिल ब्राह्मण र कायस्थहरूको पनि आफ्नै किसिमको छ। त्यस अनुसार गोबर-माटोले लिपेर घर-आँगन स्वच्छ-पवित्र बनाउने भित्ता-खामा-कोठी-द्वार चित्रले सजाएर सुन्दर बनाउनुका साथै शुभ-कार्य अनुसार अवसर-अवसरमा भुइँमा, पहेंलो रंगले. रंगाएको च्यादर, पवैटिन (वर्तिनी) ले लगाउने सारी (फरिया) र भित्तामा पनि चामलको पीठो, बेसार, नीर, सिंदूरले विभिन्न किसिमका अरिपनहरू बनाएर इष्ट-देवी-देवताको आवाहन गरी पूजा अर्चना गर्दछन्। यस्ता अरिपनहरूमा केही समान र केही फरक प्रतीक तथा यंत्रहरू अंकित हुन्छन्। समान भनिने पुनरावृत्त केही प्रतीकात्मक तत्त्वहरू भनेका गौरी, सूर्य, चन्द्र; नाग, नवग्रह, षष्ठिका, कुलदेवी, दीयो, कलश, पंचतत्व, विष्णुपद, चक्र, शंख, त्रिशूल, खड्ग, डमरू, पाश, कमल, माछा आदि संकेत चिन्हरू प्राय: धेरैमा रहन्छन्। ती अरिपनहरूमा तांत्रिक रहस्यात्मक संकेतहरूद्वारा एकातिर धार्मिक प्रतीकात्मक तत्वहरू र मानवीय कल्पनाको अभिव्यक्ति भएको पाइन्छ भने कल्याणका प्रतीकका रूपमा जीव-जन्तु तथा वनस्पतिका आकृतिहरूका साथै सामाजिक तथा घरेलु सम्बन्ध र व्यवहारजन्य मानवीय संकेत-कृतिहरू नै पनि हुन्छन्।

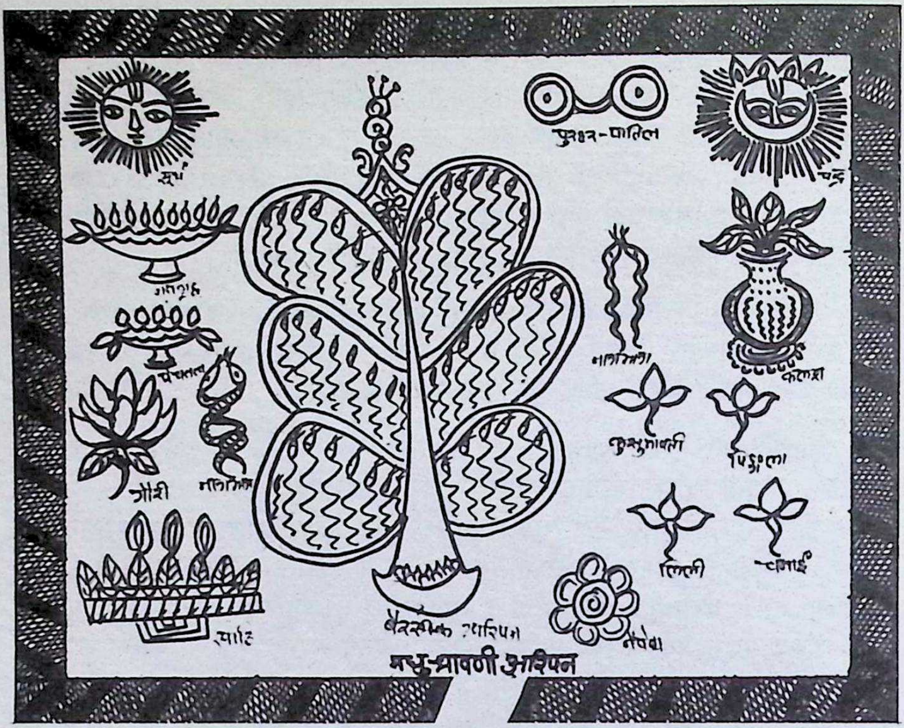
तर कुलाचार परम्पराको कारण नै अरिपन कलाको एकांकी शैलीमा रेखांकित प्रतीकहरूको अर्थ बुझ्न सर्वसाधारण मिथिलानी नारी कलाकारहरूद्वारा अभिव्यक्त भित्तिचित्र कलाका सरलतम बोधगम्य भाव प्रतीकहरूका तुलनामा अतिशय प्रतीकात्मक (दुरूह) हुनाको कारण तन्त्रविद्याका उदेक लाग्दा जटिल रहस्यपूर्ण (अल्मल्याउने) विषयहरू जस्तै अनेकार्थ लगाउन सकिन्छ। किनभने मैथिल लोककला तंत्रमा आधारित मानिने हुँदा तंत्रसँग ज्योतिष शास्त्रको पनि उत्तिकै गहन सम्बन्ध भएको देखिइन्छ र तंत्रमा सांकेतिक भाषाको प्रयोग प्रतीकात्मक मात्र छैन। वस्तुत: घुमाउरो र भ्रामक अर्थ लाग्ने प्रयोग पनि भएको पाइन्छ।

जे होस् मैथिलहरू यो विश्वास गर्दछन् कि आर्य संस्कृतिको यो मुख्य शाखा समस्त मानव जीवनको आस्था, विश्वास, कल्याण र शान्तिदेखि उपल्लो मोक्ष समेतको आधारभूत जग "सर्वे भवन्तु सुखिन:" को दार्शनिक मान्यताप्रति आश्वस्थ छ । तसर्थ यस मिथिलाको मालिक र दलित वर्गीय विषम सामाजिक संरचना शोषक र शोषित वर्ग बीचको कटुतापूर्ण भेदभावजन्य परिचायक नभै पारस्परिक परम्परागत विश्वास, प्रेम, दया, सेवा, करूणा, सहिष्णुता तथा कल्याणको व्यावहारिक मूल्यमान्यतामा आधारित छ । जुन मैथिल विद्वानहरूले नै अध्ययन गर्ने र निराकरण गर्ने विषय हो ।

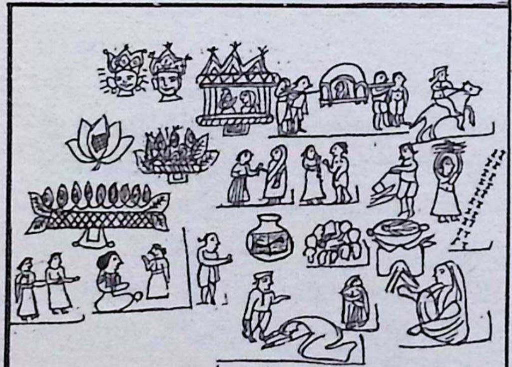
यसरी मिथिला लोकचित्रकला अन्तर्गत अरिपनकलाको अध्ययन गर्दा यसका विविध नाम मध्ये एक मण्डल (मंत्र-चित्र) को माध्यमबाट उनीहरूको कुलीन तांत्रिक संस्कारको उच्चता र दार्शनिक विलक्षणताको मूल्यांकन गर्न सकिन्छ ।

आध्यपि सत्यभावले कुलाचार अर्थात् कूल साधनाका गोप्य संकेतहरू प्रकाशित गर्न किन कंजुसी गरेका होलान्, "कूर्वन्तु विश्वं तान्त्रिकम्" भन्ने शिवोक्ति अनुसार आचार गोप्य राख्नाले सत्य कुरा लोप हुन्छ भन्ने कुरा किन विचार नगरेका होलान् भनी सोधेको त मैथिल विज्ञानहरूनै निराशा पूर्वक यसको वास्तविक मौलिक स्वरूप नष्ट भएर यस बेला केवल कलात्मक अभिव्यक्ति र सुन्दरताको व्यावहारिक माध्यम मात्र सुरक्षित रहेको चिन्ता प्रकट गर्न थालेको पाइयो । किन त यस्तो भएको त ? यो जान्ने उत्सुकता स्वाभाविक हो । यसलाई प्रकट हुन नदिन होइन आफ्नो कमजोरी छिपाउन कोही मैथिल विद्वान् मुन्टो लुकाउँछन् । अध्ययन गर्दा कस्ता-कस्ता रहस्य त बुझिन्छ भने कमजोरीको दयनीयता नबुझिने कुरै छैन । आफ्ना कुलाचारका कुरा सबैलाई थाहा पनि कहाँ हुन्छ र ? थाहा छैन भन्दा लाज मान्नु पर्ने के छ र हो, योग्य गुरूको पहिचान भए पछि गुरूले उपेक्षा गरे पनि एकलव्य जस्तो गुरूदक्षिणा चढाएर ज्ञान आर्जन गर्ने संकल्प पूर्वक साधना गर्ने पनि हुन्छन् । ज्ञानको अधिकारी ठान्नेले अयोग्य गुरू बनाएर समय र परिश्रम पनि खर्च गर्न व्यर्थ संझन्छ । यसको वास्तविकता आफ्नो संस्कृति र कलाको आफैंले उपेक्षा गर्नुको परिणाम त हो ।

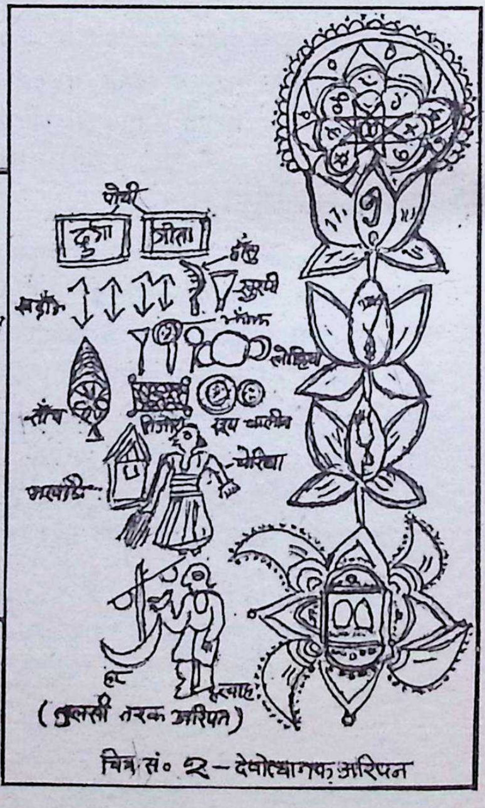
आज पाश्चात्यहरूले यस कलाको वर्गीकृत नामाकरण जस्तै - "टाइप अफ तिरहुत टेम्पुल र मिथिला पेन्टिङ्ग" गरी दिए पछि र मधुवनी तथा जनकपुरमा दुईटा पेशागत संस्था संचालन गरेर बेरोजगार केही महिला कलाकारहरूलाई रोजगारी पेशा दिएर मिथिला लोककलाको उत्पादन र विदेशतिर निकासी गरी विदेशहंरूमा माग बढे पछि बल्ल नेपाली मैथिलहरूको आँखा खुले जस्तो छ, विद्वान स्तरमा । त्यो पनि विदेशी पैसा आर्जन गर्ने व्यक्तिवादी उपायमा लाग्नु बाहेक राष्ट्रिय संरक्षण, संवर्द्धन र परिमार्जनको लागि खोजपूर्ण अध्ययन र उपलब्धि आर्जन गर्नेतर्फ वास्ता छैन जसले गर्दा आफ्नो संस्कृति खोज्न शायद समुद्र तरेर जान पर्ला भविष्यमा !



मधु-श्रावणी अरिपन



चित्र सं० ३, हरिहर पूजाक अरिपन



चित्र सं० २—देवोत्थानक अरिपन

जगन्नाथ मन्दिर टुँडिखेल

- जगदीशचन्द्र रेग्मी

आजभन्दा ठीक १९ वर्षअघि मैले जगन्नाथ मन्दिरको ऐतिहासिक र कलात्मक अध्ययन पाठकसामु प्रस्तुत गरेको थिएँ (रेग्मी २०३३ : १७१-१७५) तर त्यस वेला यसको समग्र अध्ययन प्रस्तुत गर्ने धोको पूरा हुन सकेको थिएन। त्यसपछि पनि यस विषयमा प्राप्य सन्दर्भहरूको विस्तारै संग्रह गर्दै जाँदा यो मन्दिर, यसका निर्माता र जगन्नाथ सम्प्रदायबारे अरू खोतलखातल गरी यो लेख प्रस्तुत गरिएको छ।

यो जगन्नाथ-मन्दिरको निर्माण कहिले भएको हो भन्ने थाहा पाउने तात्कालिक कुनै निश्चित प्रमाण हालसम्म भेटिएको नहुनाले यसबारे अन्य सान्दर्भिक स्रोतहरूको भर पर्नु परेको छ।

इतिहासकार चित्तरञ्जन नेपालीले यो मन्दिर रणबहादुर शाहले वि.सं. १८५३ फागुनमा बनाउन लगाएको कुरो बोल्नुभएको पाइन्छ (नेपाली २०२० : २६)। आफ्नो यो वक्तव्यको समर्थनमा उहाँले कुनै प्रमाण नदिनुभएको हुनाले यहाँ केही शङ्काको ठाउँ अवश्य देखिन्छ। एउटा वंशावलीले यो मन्दिर नेपाल संवत् ९१७ माघमा बनाउन थालिएको बताएको छ। (हसरत १९७५: १५६) र यो मितिमा विक्रम संवत् ९३७ जोड्दा वि.सं. १८५४ हुन आउँछ। अर्को एक प्रमाणबाट वि.सं. १८५३ कार्तिकमा यो मन्दिर बनाउन मकवानपुरबाट काठ मगाउन चिठी पठाउन थालिएको बुझिन्छ। यी कुराहरूमा तिथिगत एकमतो हुन नसके पनि वि.सं . १८५३ र ५४ को बीचमा यो मन्दिर बनाइदै थियो भन्न सकिन्छ।

यो मन्दिर रणबहादुर शाहको मृत्युपर्यन्त बनाई सिद्धयाउन सकिएको थिएन भनेर पद्मगिरिको वंशावलीमा लेखिएको पाइन्छ । (हसरत १९७५ : ९४ - ९५)[1]

यो मन्दिर अधूरै रहनुमा रणबहादुर शाहको आफ्ना काका बहादुर शाहसँग खटपट पर्ने घटना कारण रूपमा बताइएको पाइन्छ ।

(ऐजन : १५६)[2]

यो मन्दिर यसका निर्माता रणबहादुर शाहको मृत्युपर्यन्त नवनिसकेको सूचना दिने पद्मगिरिको वंशावलीमै सो मन्दिरमा थाप्न भनी बनाइसकिएको भगवान् जगन्नाथ र उनका अनुचरका मूर्ति हालसम्म पनि (अर्थात् पद्मगिरिको पालासम्म) पाटन मूल चोकमा पडिरहेको सूचना पनि दिइएको पाइन्छ (हसरत १९७५ :९४-९५) । वंशावलीकै अर्को संस्करणबाट पद्मगिरिको उक्त वक्तव्यको केही संशोधन र केही थप जानकारी पाइन्छ :-

जगन्नाथमा आगम राख्न बनाई ललितपुर गावहाल विर्जरानन्दोपाध्यायलाई पुजारी गराई जगन्नाथका पुजारी पनि यिनैलाई गरूँला भनी नाम गराई राखिदिया । यी आगम देवता ललितपुरका पुलचोकका पूर्वपट्टिका कटामा राख्याका अझतक छँदैछन् ।

(शर्मा २०२५:१६)[3]

वंशावलीको यो भनाइले जगन्नाथको 'आगम' पाटन 'मूलचोक' मा राखेको कुराको खण्डन गरी पुलचोकमा राखिएको भन्ने प्रस्ताव पनि गरेको छ । त्यहाँका पुजारी ललितपुर गाबहालका वासिन्दा उपर्युक्त उपाध्याय ब्राह्मण नियुक्त भएको पनि थाहा पाइने हुनाले एउटा महत्त्वपूर्ण तथ्य पत्ता लाग्यो कि जगन्नाथ मन्दिरसँग सम्बद्ध भएर एक रहस्यमय पूजा आराधना गर्ने र शायद तान्त्रिक गुह्य पूजा गर्ने चलन पनि शुरू भएको थियो। शायद यसैलाई चित्तरन्जन नेपालीले औंल्याउनुभएको 'भैरवीचक्र' मान्नुपरेको छ । नेपालीको लेखाइबाट जगन्नाथ-मन्दिरको 'आगम' मन्दिरभित्रै नराखिएर पुलचोकमा राखिएको भन्ने तथ्य बुझिंदैन । तर मन्दिर एक ठाउँमा र त्यसका आगम अर्को ठाउँमा किन राखियो भन्ने प्रश्नको खास जवाफ हाल उपलब्ध छैन। पुलचोकनजिकै गाबहालका बासिन्दा वि (नि ?) र्जरानन्द उपाध्यायलाई पायक पार्न पनि आगम यता राखिएको हुन नसक्ने देखिंदैन ।

ई. १८३३ को महा भूकम्पमा यस मन्दिरको पुरानो स्वरूप नष्ट भएपछि करीब ७ वर्ष भग्न अवस्थामा (?) रही ई. १८४१ मा यसको जीर्णोद्धार भयो र यसको स्वरूप परिवर्तन गरियो भन्ने अनुमान गर्न सकिन्छ। हगसनको टिप्पणीबाट उक्त समयमा

1 'Sometime after his accession Rajah Ran Bahadur Shah laid the foundation of Jagannath's temple which, he left unfinished att his death'.

2 'In the Nepal Samvat 917, in Magha Jogannath's temple was commenced, but its progress was obstructed by many causes among them a dissension between the maharaja and Bahadur Shah'.

3 'The image of Jagannath and his attendants which had been sculptured or he placed in the temple is stile preserved in the Mulchok of Patan'.

यसको जीर्णोद्धार गर्दा 'ग्रीसियन' शैलीको राम्रो मन्दिर बनाइयो तर यसमा भगवान्को सरापको कारणले छाना पनि नछाईकन छोडिएको थियो। (हसरत १९७५ :९५)[4]

अहिले यो मन्दिर जुन शैली र स्वरूपको छ त्यही रूप ई. १८४१ मा जीर्णोद्धार गर्दा प्रयोग गरिएको बुझिन्छ। किनभने हगसनले यसलाई 'ग्रीसियन' भन्ने विशेषण दिएको हुनुपर्दछ। तर यही मन्दिरको वरण्डामा छत हाल्न नभ्याइएको बुझिन्छ र यो कुरो हगसनको टिप्पणीबाट थाहापाइएको हो। तर गुठी संस्थानमा रहेको कागजमा यो मन्दिरको चारैतिर 'कर्कटपाता' को छाना रहेको उल्लेख भएको छ। नेपालमा कर्कटपाताको प्रवेश धेरै पछि भएको हुन सक्ने हुनाले र अहिले हेर्दा पनि कर्कटको छाना रहेको देख्दा जीर्णोद्धारको समयमा यो मन्दिरको बरन्डामा छाना पनि हालिएको थिएन कि भन्न सकिन्छ।

अहिले पनि निकै विशाल देखिने यो मन्दिर पहिले पनि ज्यादै ठूलो योजना साथ बनाउन थालिएको भन्ने केही उपलब्ध सन्दर्भहरूबाट अनुमान गर्न सकिन्छ। एकथरी भाषा वंशावलीमा भनिएको छ :

टुँडिखेलका जगन्नाथका देवालय अद्वितीय बनाई सिद्ध भै गयाको उँचो पुग्दैन भनी फेरि थिनै देवालय बढाई बनायाका असम्भव हुनाले सिद्ध गर्न नसकी ...(शर्मा २०२५:१६)

हगसनले पनि यो मन्दिर साह्रै ठूलो (वा अग्लो पनि) पनि थियो भनेर टिप्पणी गरेको पाइनाले (The temple itself, which was very large') (हगसन १९७५: ९५) यो निकै विशाल रहेछ भन्न सकिन्छ।

वि.सं. १८८७ (ई. १८२९) को एक कागजमा उपत्यकाका तीन शहरका प्रसिद्ध मन्दिरहरूको नापोको विवरण लिंदा यो जगन्नाथ-मन्दिर १२५ हातको भनेर लेखिएको पाइन्छ। (रेग्मी १९७२ : ४०)। उक्त कागजमा टिपिएका सबै मन्दिरहरूमध्ये सबैभन्दा अग्लो यही जगन्नाथ-मन्दिर जनिएको पाइन्छ।[5]

यो मन्दिर बनाउँदा कारिगर र मजदूरहरूलाई ज्याला दिइएको थिएन र यसैले गर्दा काम गर्न लगाइएका मजदूरहरू शयौंको संख्यामा भोक भोकै परी मर्न गएका थिए भन्ने उल्लेख पद्म गिरीको वंशावलीमा गरिएको पाइन्छ। (हसरत १९७५:९४-९५)[6]

---

4 'The temple was destroyed by the great earthqake of 1833. But out of its debris an elegant grecian–looking edifice was erected in 1841 : But it has been left roofless owing to the presumed displeasure of the heaven !'

5 एकजना इतिहासकारले यो मन्दिर १०० फिट अग्लो भनेर टिपेको पाइन्छ ('The temple of Jagannath, a hundred feet in height, fell down to the earth in 1834 - Ishwari Prasad 1975 : 77)

6 'He did not pay anything to those employed in the construction of it so much even to support their own lives. Consequently hunderds of them starved to death.'

अर्को वंशावलीमा उपर्युक्त कथनको आंशिक समर्थन भएको पाइन्छ। "भरमूलुकका रैतीहरू झारा गरेर" यो मन्दिर बनाउन लगाइएको थियो भनी यो पछिल्लो स्रोतमा जनाइएको छ। (शर्मा २०२५:१६)। उसवेलाको चलनमा राज्यले महत्त्वपूर्ण कामहरू गर्दा जनताबाट झारामा काम लगाउने परिप्रेक्ष्यमा यो मन्दिर बनाउँदा पनि त्यस्तै गरिएको हो भन्ने बुझ्न सकिन्छ। तर वंशावलीको उपर्युक्त उद्धरणमा 'भरमुलुक' अर्थात् राज्यभरिबाट झारा उठाइएको भनिएको कुरा कत्तिको सत्य छ, निर्णय गर्न गाह्रो छ।

मन्दिरको निर्माण कार्यमा झारा उठाइएको हुनु सम्भवै लाग्दछ तर प्राप्त एक प्रामाणिक सन्दर्भबाट झाराकै भरोसामा यो मन्दिर बनाउन थालिएको बुझिँदैन। ई. १७९६ (वि.सं. १८५३ कार्तिक वदि ११) को मितिको सरकारी चिठीबाट जगन्नाथ-मन्दिर बनाउन आवश्यक पर्ने काठ मकवानपुरबाट बोकाई काठमाडौं पुऱ्याउन सुब्बा इन्द्रसिंहलाई सन्देश दिइएको तथ्य थाहा पाइन्छ। (रेग्मी १९७८: ५१८-१९)। सो चिठीमा काठ बोक्ने प्रत्येक भरियालाई दिनको तीन माना चामल दिनु पर्ने कुरो पनि लेखिएको छ।

यो मन्दिरको स्थापनाको उद्देश्य रणबहादुरको के कस्तो थियो भन्ने थाहा पाउने कुनै साधन श्रोत पाउन नसकेकोले यस विषयमा विद्वान्हरूले गरेका अनुमानको परीक्षा गरी कुनै निष्कर्ष ठम्याउनुपरेको छ। यस मन्दिरका निर्माता रणबहादुर शाहबारे विशेष अनुसन्धान गरी एक स्वतन्त्र ग्रन्थ नै तयार पार्ने श्रेय पाएका चित्तरञ्जन नेपालीको विचारमा रणबहादुर शाहले भारत उडीसाका जगन्नाथ-मन्दिरमा जस्तै नेपालमा पनि जातिपातिको विभेदको प्रचलन हटाउने उद्देश्यले स्थापना गरेका थिए (नेपाली २०२०:२६)। नेपालीज्यूको यो भनाइको समर्थन हगसनको भनाइबाट पनि भएको छ जसमा उनीले यो मन्दिर रणबहादुर शाहले भारत उडीसाको जगन्नाथ-मन्दिरको आदर्शमा बनाएको भन्ने टिप्पणी दिएका छन्:

('The temple itself, ...which was very large and after the model of the celebrated orissan pagoda....' - हसरत १९७५ : ९५)। हगसनको टिप्पणीमा मोडेल शब्दको प्रयोग भएको पाइनाले वास्तुशैलीको आदर्श भन्ने एक अर्थ लाग्दछ भने धारणात्मक सैद्धान्तिक आदर्श भन्ने अर्को अर्थ पनि नलाग्न सक्ने होइन। जे भए पनि रणबहादुर शाहले "जगन्नाथ" सम्प्रदायको प्रभावमा परी यो मन्दिर बनाएको भए पनि सो मन्दिरमा भैरवीचक्र पनि सम्बन्धित छ भन्ने चित्तरञ्जन नेपालीको दावी भने त्यति स्पष्ट छैन। श्री नेपालीले आफ्ना नायकलाई ठूला क्रान्तिकारी सिद्ध गर्न न 'भैरवीचक्र' को व्याख्या गर्नु भएको छ न त्यो जगन्नाथ मन्दिरसँग कसरी सम्बद्ध भएको छ भन्ने कतै विवरण नै दिनुभएको छ।

भाषा वंशावली साहित्यका विभिन्न संस्करणमा थप थाप सूत्रहरू पनि पाइने सन्दर्भमा यो जगन्नाथ मन्दिरसँग सम्बद्ध गरेर एक आगम पनि बनाइएको थियो भन्ने एक सन्दर्भ एक थरी वंशावलीमा भेटिएको उद्धरण माथि नै दिइसकिएको छ। आगम

वास्तवमा गुह्य तान्त्रिक पूजा गर्ने स्थल नै हो र रणबहादुर शाहले त्यसको निर्माण पनि गरेको थाहा पाइँदा उपर्युक्त 'भैरवीचक्र' साधना सोही आगममा गरिन्थ्यो होला भन्ने अनुमानसम्म गरिएको छ। तर सो आगम जगन्नाथ-मन्दिरमै नथापी पुल चोकमा किन थापिएको हो यस प्रश्नको सोझो जवाफ हामीसँग छैन। बरू सो आगमका पूजारी भनी नियुक्त भएका वि(नि)र्जरानन्द उपाध्याय पुलचोकको नजीकै गाबहालका बासिन्दा हुँदा उनीलाई पायक पर्ने हुनाले त्यहीं थापेको हुन सक्ने देखिन आउँछ।

यस मन्दिरको अध्ययनमा समग्रता आओस् र "जगन्नाथ" सम्प्रदायको प्रभाव समाजमा कतै परिरहेको छ वा कायम रहेको छ कि भनी गुठी संस्थानमा बुझ्न जाँदा केही थोरै कुरा मात्र पाउन सकियो र त्यस्ता सूचनामध्ये एउटा चाहिं आषाढ शुक्ल द्वितीयाको दिन यहाँ पर्व मनाइने गरेको थाहा पाइयो। उक्त पर्वको दिन त्यहाँ केही ब्राह्मणहरूलाई हलुवास्वारी खुवाउने चलन कायम रहेको पाइयो।

'जगन्नाथ' सम्प्रदायको दृष्टिले भन्ने हो भने आषाढशुक्ल द्वितीयाकै दिन उडीसाका जगन्नाथमा प्रसिद्ध यात्रा गरिन्छ र त्यही दिन यहाँ पनि ब्राह्मण भोजन गराउने चलन देखिनाले सो सम्प्रदायको प्रभाव त स्पष्टै हुन गयो। तर गुठी संस्थानबाट हाल उपलब्ध कागतमा भैरवीचक्रसम्बन्धी क्रियाकलापबारे केही उल्लेख नपाइनाले सो आगमको गतिविधिबारे केही थाहा पाउन सकिंदैन। सम्भव छ, भैरवीचक्रको साधना-पद्धतिमा एक पक्ष सहभोज वा सामूहिक भोज पनि हुने हुनाले सोको प्रतीक स्वरूप ब्राह्मणहरूलाई हलुवा-स्वारीको भोज खुवाउने चलन भने कायमै राखिएको हो।

गुठी संस्थानबाट ज्ञात हुन सकेका अरू तथ्यहरूमा यस मन्दिरमा मिश्र थरका मैथिल ब्राह्मण पुजारी रहेका र गुठीको रूपमा एकसय रोपनी जग्गा रहेको भन्नेसम्म ज्ञात हुन आएको छ।

जगन्नाथ-मन्दिर बनाउँदा रणबहादुर शाह २१-२२ वर्षका युवक थिए र त्यस अवस्थामा उनीले यो मन्दिर बनाउने धारणा कहाँबाट पाएका हुन् र एक सैद्धान्तिक प्रयोगको रूपमा यो मन्दिरलाई कसरी परिकल्पित गर्न सकेका थिए भन्ने व्याख्या दिन गाह्रो छ। यो मन्दिरको स्थापना समयको रणबहादुरले बन्दोवस्त गरेको कुनै अभिलेख पनि नपाइएकोले सम्बद्ध विवरण जान्न नसकिएको यथार्थको कारणले अडकलको कुराहरू नै बढी आउने गरेको हो भन्ने स्वत: स्पष्ट छ। इतिहास-निर्माणका सामग्री अभिलेखहरूको सुरक्षा र सुलभता नहुनाले पनि इतिहासका कतिपय महत्त्वपूर्ण तथ्यहरूको यथोचित व्याख्या प्रस्तुत गर्न गाह्रो परिरहेको अनुभव गरिन्छ।

'जगन्नाथ' सम्प्रदायसँग सम्बद्ध यस मन्दिरलाई एक खास किसिमको धारणासँग सम्बद्ध गरेर हेर्नुपर्छ तर सो काम गर्न धेरै विधि-विधान पुऱ्याउनुपर्ने र सो काम एक व्यक्तिको एक्लो प्रयासबाट सम्भव हुने देखिंदैन। एक त यो जगन्नाथ सम्प्रदायसँग यति धेरै धार्मिक तत्व सम्मिश्रित भएको पाइन्छ जसको यथातथ्य विवरणको स्पष्टीकरण गर्न पनि धेरै परिश्रमको आवश्यकता देखिन्छ। उडीसाका जगन्नाथ-सम्प्रदायबारे छोटकरी चर्चा मात्र तल परिचयको रूपमा दिइएको छ।

हिन्दू संस्कृतिमा उडीसाका जगन्नाथको ठूलो धार्मिक संस्कृतिक महत्त्व रहिआएको पाइन्छ। प्रसिद्ध चारधाममध्ये एकको रूपमा यी देवताको अपरिहार्य महत्त्व रहेको पाइन्छ। यसको लामो इतिहास छ। तैपनि त्यहाँ तीन अर्धकाय मूर्तिलाई जगन्नाथ (कृष्ण), र बलरामका बीचमा ती दुवैकी बहिनी सुभद्राको ध्यान गरेर पूजा गरिने विश्वास छ। तर यसमा अर्का थरी विद्वान्ले यी तीन मूर्ति वास्तवमा बौद्धधर्मका अवशेषका रूपमा त्रिरत्न-बुद्ध, धर्म र संघकै प्रतीक मानेका छन् (दासगुप्ता १९७६ : २७६-७७)। हुन त यो व्याख्या असम्भव पनि छैन किनभने सो जगन्नाथ-मन्दिरक्षेत्र वास्तवमा भगवान् बुद्धको दाँत राखेर पूजा गरिने 'ओदन्तपुरी' मान्ने विद्वान्हरूको पनि कमी छैन। यो जगन्नाथ क्षेत्रमा जातपातको परम्परा नमानेर सबै जातका मानिसले सँगै बसेर भात खानुपर्ने चलनमा बौद्ध धर्मको धारणाको अवशेष पनि पाउन नसकिने होइन। तर यही चलनमा तान्त्रिक परम्पराको रहस्यमय सामूहिक पूजा 'भैरवीचक्र' को सिद्धान्त पनि जोडिन आउने र सो पूजामा पनि जातपात नबारिने चलन रहेको सुनिन्छ। यो तान्त्रिक परम्पराको सम्बन्ध जोर्न उडीसा र जगन्नाथ-क्षेत्रलाई पौराणिक आख्यान अनुसार सतीदेवीको नाइटो खसेर 'उड्डयान' नामको शक्तिपीठ निर्मित हुन पुगेको पनि विश्वास गरिन्छ।

सन्दर्भहरू :

१ नेपाली, चित्तरञ्जन २०२०: श्री ५ रणबहादुर शाह, काठमाडौं

२ रेग्मी, जगदीशचन्द्र २०३३ : शाहकालीन कला र वास्तुकला, साझा प्रकाशन

३ शर्मा, वालचन्द्र २०२५ : काठमाडौं उपत्यकाको एक राजवंशावली प्राचीन नेपाल अंक ६

4 Das Gupta, S.B. 1976 : Obscure Religious Cults Firma KLM Private Limited Calcutta.

5 Hasrat Bikramjit 1975 : History of Nepal as told by its own Historians, Hoshiarpur

6 Ishwari Prasad 1975 : Juddha Shamsher, Allahabad

7 Regmi, M.C. 1918 : Land Ienure and Taxation in Nepal Ratna Pustalk Bhandar Kathmandu

8 Regmi, J.C. 1972: Temples of Kathmandu, Culture Centre Kathmandu

कविता र धर्म

-कृष्ण गौतम

प्राचीन कालमा कविता र धर्मकाबीच घनिष्ठ सम्बन्ध रहेको देखिन्छ। यति घनिष्ठ कि नछुट्टिईकन दुवै एउटै घरमा बसेर अझ एउटै रूपमा ढलेर काम गर्थे। कविताले धर्मलाई बोकेको थियो र धर्मले कवितालाई बाटो देखाएको थियो। पहिलोले दोस्रोलाई विषयवस्तु दियो, दोस्रोले पहिलोलाई रूप। धर्मकै विषयमा कविता लेखेर केही व्यक्तिहरूले आफूलाई धार्मिक कविको रूपमा उभ्याएका छन् भने धर्मेतर विषयमा लेखेर पनि धर्ममा विश्वास गर्ने कविहरू प्रशस्त छन्। नेपालीका भानुभक्त धार्मिक कवि थिए। उनले धार्मिक बिषयमा धेरै लेखे र त्यस क्षेत्रमा आफूलाई चर्चित बनाए। उनका निम्ति मनुष्यको सर्वोच्च कर्तव्य रामको भजननै थियो। "भक्तमाला" मा उनको एउटा कविता बोल्छ:

भजन् राम्‌को ठूलो बुझिकन भजन् गर्नु जनले
न भूल्नू कैल्हे यस् विषय-सुखमा लागि धनले
अवीश्वासी चोला कति रहन जाला बिति गया
पछीतो खुप् होला जपतप विवेक् केही न भया (श्लोक १७)

कुनै युगको कविताले अथवा कलाले हठात् आफूलाई बदलेर अर्कै रूप लिन्छ भने मनोवैज्ञानिक तथा समाजशास्त्रीय आलोचकहरू त्यसको कारण समकालीन आवश्यकतामा खोज्दछन्। सुगौली सन्धिले वीर नेपालीहरूको उत्साहमा तगारो हाले पछि निराश मानसिकतालाई आड दिन भक्ति-साहित्यको आवश्यकता औंल्याइएको छ। मुसलमानहरूले पराजित भारतीय जन समुदायलाई जसरी तुलसीदास आदिको वैष्णव रचनाले टेवा दियो त्यसैगरी अंग्रेजले पराजित नेपाली मनको आधार नेपालीको भक्तिरचना थियो भन्ने चर्चा बालचन्द्र शर्माले आफ्ना "भानुभक्त" (पृ. ३९-४१) तथा "नेपाली

साहित्यको इतिहास" (पृ. ३२-३६) मा गरेका छन्। अतीतमा धर्मनिष्ठता तीव्र रूपमा रहेकाले नै शासकहरू, सामन्तहरू, राजाहरू मन्दिरको रचना गराउँथे, मूर्तिको स्थापना गराउँथे, कुनै प्रतिमामा धार्मिक प्रार्थना गराउँथे। लिच्छवी कालको प्रारम्भतिर नेपालमा पशुप्रेक्षदेवले शासन गरेका थिए। उनले पशुपतिको मन्दिरको जीर्णोद्धार गराई त्यसमा सुनको छाना र गजुर पनि हाल्न लगाएको उल्लेख पाइन्छ। पशुपतिको लिंग किन स्थापित गराइयो भन्ने विषयमा बालचन्द्र शर्माको "नेपालको ऐतिहासिक रूपरेखा" यसो भन्छ:- "संभवत: यसै नवीन राज्य स्थापनाको घटनाका संस्मरण-स्वरूप पशुप्रेक्षदवेले पशुपतिको लिंग स्थापित गराए" (पृ. ७९) कुनै ठूलो कार्यको आँट गर्दा र खास गरी त्यसमा सफलता हासिल गर्दा संस्मरणहरूलाई कलामा रूपायित गर्ने चलन ज्यादै पुरानो हो। रावणमाथि रामको विजय भएपछि "रामायणको" कौरव माथि पाण्डवको विजय भए पछि "महाभारतको", ट्रायमाथि ग्रीकको विजय भएपछि "इलियडको" रचना भयो। यस्ता कृतिहरू कलात्मक त छँदै छन्, साथै धर्मको पनि चेतना दिन्छन्। नेपालको एकीकरणकालका ललितावल्लभका भक्तविज" (१८२६) तथा "पृथ्वीवर्णोदय" (१८२७) जस्ता काव्यहरू यद्यपि पृथ्वीनारायणशाहको उत्कर्षलाई देखाउँछन् तर पनि ती सामयिक धार्मिक विश्वासबाट अलग छैनन्।

नेपालको इतिहासमा राजा मानदेव साह्रै प्रख्यात शासकको रूपमा चिनिएका छन्। उनको पालामा स्थापत्य, मूर्ति र कविताको ठूलो उन्नति भएको देखिन्छ। विष्णु विक्रान्तको प्रस्तरमूर्तिका बारे सत्यमोहन जोशी लेख्छन्: "यो मूर्तिलाई राजा मानदेवले आफ्नी मुमा राज्यवतीको नाममा एक विशाल मन्दिर बनाई स्थापना गरेका थिए भन्ने स्पष्ट हुन्छ" (पृ.१३) यो उनकी आमा राज्यवतीको पुर्ण्यवृद्धिका निम्ति स्थापित गरिएको थियो भन्ने तलको सुन्दर कविताले प्रष्ट गर्दछ:

मातु: श्रीराज्यवत्या हितकृत-मनस: सर्वदा पुण्यवृध्यै
राजा श्रीमानदेव: शुभ-विमलमति: पात्रदानाम्बुवर्षी
लक्ष्मीवत्कारयित्वा भवनमिह शुभं स्थापयामास सम्यक्
विष्णुं विक्रान्त-मूर्तिं सुरमुनिसहितं सर्वलोकैकनाथम्

(उद्धृत, पूर्ववत्, पृ. १४)

मानदेव आफ्ना पिता झैं अत्यन्त वीर थिए र ठूलो साहसद्वारा विशाल नेपाल बनाउन सफल भएका थिए। यिनको राज्य उत्तरमा हिमालयदेखि पश्चिममा गंडकीपारि र पूर्वमा लगभग कोशीसम्म फैलिएको थियो भन्ने अनुमान छ। यस्ता वीर व्यक्तिले चाँगु नारायणको मन्दिरको स्थापना गर्नु पनि असंभव कुरा होइन। ७८ पंक्तिको विस्तृत चाँगु अभिलेखले राजाको विजय अभियानमा पनि प्रकाश दिन्छ। धार्मिक भावनाको ठूलो दवाव र चित्रकारिताको सूक्ष्म बोध विना अजन्ताका तस्वीर बन्न सक्तैनथे। धार्मिक गानको आवश्यकता नपरेको भए सामवेद बन्दैनथ्यो। यस बयानबाट के कुरा स्पष्ट हुन आउँछ भने कविताका अतिरिक्त अन्य कलाहरूमा पनि धर्मले ठूलो स्थान पाएको छ।

मान्छेको जीवनलाई कुन युगदेखि धर्मले प्रभावित गर्न थाल्यो भनेर किटान गर्न सकिएको छैन। केही गुफाचित्रबाट र तिनका संकेतहरूबाट अनि मुर्दासित चिहानमा गाडिएका सम्पत्तिबाट के अनुमान गरिएको छ भने कृषि-युग शुरू हुनुभन्दा पहिल्यै खाद्य र शिकारको खोजमा हिंड्ने मान्छेले धर्मलाई आफ्नो मित्र बनाइसकेको थियो। यसैगरी कविताको उत्पत्ति कुन कालमा भयो होला भनेर प्रश्न गर्न सकिन्छ तर निश्चित उत्तर पाउन गाह्रो छ। मान्छेले भाषाको व्यबहार गर्न थालेदेखि नै गीत तथा कविताले अस्तित्व लिएको हुनु पर्छ। मान्छेले कलाको निर्माण पनि उत्तर पाषाण-युगदेखि शुरू गर्न थालेका केही प्रमाणहरू र अनुमानहरू छन्।

सजिलो तरीकाले भन्ने हो भने देवतामा विश्वास हुनुकै नाम धर्म हो। यसलाई किंचित् व्यापक पार्ने हो भने देवतामा विश्वास हुनु र त्यसको प्रभाव जीवनमा स्वीकार गर्नुलाई धर्म भन्न सकिन्छ। तर यो कामचलाउ परिभाषा मात्र हो। प्रारम्भिक बुद्ध धर्ममा ईश्वर अर्थात् देवता थिएन। हिन्दू, क्रिश्चियन अथवा इस्लाम आदि धर्महरूमा एउटै देवताको प्रमुख स्थान भएकाले एउटै देवता मान्य हुनुपर्छ भन्न पनि मिल्दैन। समाजशास्त्रीय तथा मानवशास्त्रीय दृष्टिले कैयौं जात जातिका धर्म र चाल-चलनहरूको अध्ययन भइसकेको छ र के कुरा स्पष्ट हुन आएको छ भने धर्मको रूप एकनास छैन। न्यू गिनियाको डुगुम डानी (Dugum Dani) अग्लो भूभागमा बस्दछ, जसका कुनै देवता छैनन्, केवल अतिप्राकृतिक तत्त्वहरू छन् जसलाई मोगाट (Mogat) भनिन्छ। मोगाट भन्नुले मृत व्यक्तिका प्रेतात्माहरूको बोध हुन्छ जो मान्छेलाई बिरामी पार्न सक्छन, मार्न सक्छन्, हावा र पानीमा नियंत्रण राख्छन्। डुम डानी धर्ममा रुचि राख्दैन, प्रार्थना गर्दैन, केवल प्रेतात्मालाई शान्त पार्ने काम गर्दछ। उत्तरी अमेरीकाको घाँसे भूभागका टेटन-सिअक्स (Teton Sioux) एउटा देवतामा होइन, खास किसिमका शक्तिमा विश्वास गर्दछ। यी शक्तिहरू मान्छेभन्दा बलिया र रहस्यमय छन्। तिनीहरू ऋतुपरिवर्तन गराउँछन्, पानी पार्छन्, रूख-बिरूवा उमार्छन, जन्तु-जनावर बढाउँछन्, तिनीहरूको पनि पूजा हुँदैन, केवल तिनीहरूको मद्दत खोजिन्छ, संरक्षणका निम्ति तिनीहरूलाई अनुरोध गरिन्छ। धर्मको एकातिर किनारमा जादू-टुनाको दुनियाँ छ भने अर्कोतिर किनारमा झारफुकको दुनियाँ छ, एकातिर विधि र अनुष्ठानहरू छन् अर्कोतिर हिंसा र बलि। आचरणको पक्षमा हेर्ने हो भने सर्वत्र देवता छन् भनेर गफ चुट्ने तर मारकाटको समर्थन गर्ने हिन्दूहरू होलान्, अहिंसाको बखान गर्दै बगरे काम गर्ने बौद्ध होलान्, प्रेमको गुणगान गर्दै पौष्टिक आहारका निम्ति पशु-पक्षीको आवश्यक देखाउने क्रिश्चियनहरू होलान्, अन्य धर्मावलम्बीप्रति सहिष्णु हुन नसकीकन उदारवादको वकालत गर्ने इस्लाम धर्मका हिमायती होलान् तर पनि धर्मले अथवा देवताले व्यक्ति वा जातिको चरित्रलाई प्रशस्त मोडेको हुन्छ। धर्मका अनेक रूप र अनेक धार भएको हुनाले सबै पक्षको छिनोफानोतिर नलागीकन यस रचनाले धर्म र कविताको सम्बन्धको सामान्य तर विश्लेषणात्मक बयानतिर ज्यादा चासो दिएको छ।

केही धर्मविद्हरू जादूगरका र धामी-झाँक्रीहरूका अनुष्ठानलाई निम्न दर्जाको धर्म मानेर हेर्दछन्, कसैको भनाइ अनुसार जादूगर धामी-झाँक्रीहरू पुरेतकै प्रकारान्तर हुन्। हुन पनि तिनीहरूका र पुरेतका कर्मकांड र प्रार्थनामा ठूलो अन्तर भेटिँदैन। धर्मलाई व्यापक रूपमा चिन्न खोज्दा त यसका विविध रूपसित हाम्रो परिचय हुनै पर्छ। यस लेखकले पहिला आफ्नो गाउँका एक झाँक्रीलाई चिनेको थियो जो धेरैजसो रोग आकाशदेवी लागेर हुन आउँछ भन्ने सान्थे। कसैलाई कुनै रोग लाग्यो भने गाउँलेहरु उनलाई बोलाउथे र अक्षता फाल्न लगाउँथे आकाशदेवीलाई अनुनय-विनय गर्दै उनी रोगीका वरिपरि धूप र अक्षता घुमाउँथे। उनको अनुनय कवितात्मक शैलीमा यस प्रकारको हुन्थ्यो:

हे आकाशदेवी ? तिमी आऊ, तिमी नाच्दै आऊ

जूनझैं शीतल भएर आऊ, सुनको माला लाएर छमछम गर्दै आऊ

आऊ, आऊ, तिमी आऊ, यी धूप र अक्षता खाऊ

यिनलाई रोगबाट निको पार, अनि नाच्दै, नाच्दै जाऊ, खुशी भएर नाच्दै जाऊ

यस किसिमका अभिव्यक्तिलाई धार्मिक कविता भन्न पनि शायद अप्ठेरो नपर्ला, यद्यपि यो झारफुकको प्रसंगमा आएको छ। पछि यो धार्मिक प्रसंगमा आउँदो हो त कोही पनि यो धार्मिक हो कि होइन भनेर शंका नगर्दो हो। हनूमान् वा सरस्वती चढेको भनेर कम्प झिक्दै मीठो लयमा गाउनेहरूलाई हामी उनका धर्मकै आँखाले पनि हेर्न चाहौंला तर जो आफूमा भूत वा प्रेत चढेको भन्छन् र कम्प झिक्दै थाल वा ढ्याँग्रो ठोकेर कवितात्मक उद्‌गार निकाल्छन् त्यस्तालाई धर्मको कुनै पंक्तिमा राख्ने कि नराख्ने ! यस्तै किसिमका एक झाँक्रीलाई लेखकले चिनेको थियो जो कहिले कहीं मुर्कट्टा लागेर मान्छे बिरामी हुन्छ भन्ने मान्थे। मुर्कट्टा र भूतप्रेतहरू कुन बाटो हिंड्छन् भन्ने विषयमा पनि उनी कुरा गर्थे र तिनीहरूको बाटामा सामुन्ने पर्नु हुँदैन भन्ने उनको भनाइ थियो। तिनीहरूसित जो डराउँछन् त्यो मरिहाल्छ भन्ने विश्वास भएकाले तिनीहरूलाई खुशी पार्नु पर्दा उनी "तँ" ले सम्बोधन गर्थे र धम्कीको भाषामा निर्मित कविताले उसलाई खुशी पार्न खोज्थे:

मुर्कट्टा तँ सडिछस्, तँ मात्तिछस्

तँलाई खुकुरीनै चलाउँ कि तरवार ?

कि त तँ बन्दूक नै खोज्छस्, के बन्दूकको स्वाद लिन आँटिस् ?

यदि देवतामा विश्वास हुनुलाई हामी धर्म मान्छौं भने हाम्रा निम्ति मुर्कट्टा देवता नभएकाले उद्धृत गरिएजस्ता अभिव्यत्तिलाई धार्मिक उद्‌गार, गीत, कविता वा प्रार्थना भन्न मिल्दैन तर कैयौं त्यस्ता समाजसित हामी परिचित भइसकेका छौं जहाँ मुर्कट्टाले पनि देवताकै जस्तो ठाउँ राख्छ। अथवा हामीमध्ये कैयौं त्यस्ता व्यक्तिहरू पनि हौंला जो अति

प्राकृतिक शक्तिमा विश्वास हुनुलाई धर्म भनेर मान्दछौं। हाम्रो हेराइ धर्मप्रति जस्तो छ त्यसैबाट हामी प्रमाणित नभई रहन सक्तैनौं।

मानव शास्त्रीहरूले धर्मको उत्पत्तिलाई सर्वजीववाद, सर्वात्मवाद, जीववाद अथवा आत्मवाद (एनिमिज्म) सित, जीवित सत्तावाद (एनिमेटिज्म) तथा मानावादसित अनि प्रकृतिवाद (नेचुरिज्म) सित पनि जोडेका छन्। "एनिमा" को प्राचीन अर्थ आत्मा वा चेतना (सोल वा स्पिरिट) हो। सजीव वा निर्जीव सब वस्तुमा आत्माको अथवा चेतनाको अस्तित्व सर्वजीववादमा मान्य छ। वस्तु नष्ट भएर जान सक्छन् तर चेतना नष्ट भएर जादैन भन्ने यस सिद्धान्तको प्रतिपादन छ। त्यस्ता जीवहरू डर वा आदरले पूजित हुन्छन् र मानव-समाजमा ठूलो भूमिका खेल्छन्। सर्वजीववादलाई स्वीकार गरेर यसको व्याख्या गर्ने र धर्मको सबभन्दा पुरानो रूप यही हो भन्ने प्रसिद्ध मानवशास्त्री इड्वार्ड बी. टाइलर हुन्। तर आर. आर. मेरेट टाइलर सर्वजीववादभन्दा पहिला जीवित सत्तावादको अस्तित्व रहेको बताउँछन्। मान्छे, जनावर तथा निर्जीव वस्तुहरूमा अति- प्राकृतिक शक्तिको अस्तित्व मान्नु जीवित सत्तावाद हो। यसैलाई कहिले कहीं "माना" पनि भनिन्छ। माना मलेनेशियन शब्द हो। प्रेत, आत्मा वा जीवभन्दा भिन्न अवैयक्तिक शक्ति जीवित सत्ताको रूपमा मानिएको छ। यो शक्ति एक व्यक्ति वा वस्तुबाट अर्को व्यक्ति वस्तुमा पनि सर्न सक्छ भन्ने विचारको प्रतिपादन गरिएको छ। म्याक्समूलर भने धर्मको सबभन्दा पुरानो रूपलाई प्रकृतिवाद सित गाँस्दछन्। यसको मतलव हो, प्रकृतिका पदार्थहरूमा अतिप्राकृतिक शक्ति छ भन्ने मान्नु। प्रकृतिमा आश्चर्य र भयका बिजुली, चटयाङ तथा ज्वालामुखी जस्ता वस्तुहरू छन्। तिनैलाई आदिकालमा वैयक्तिकीकरण तथा दैवीकरण गरेर प्रार्थना गरियो। यी विभिन्न सिद्धान्तहरू त्यति टाढाका छैनन् र परस्पर गाँसिएका छन्। सर्वजीववादले मान्छेको बौद्धिक आवश्यकतामा, प्रकृतिवादले भावात्मक आश्यकतामा धर्मको उत्पत्ति खोजेको छन्। वेदका कविता पढ्नासाथ के थाहा हुन्छ भने पहिलाका मान्छे प्रकृतिमा जीव, जीवित सत्ता तथा अतिप्राकृतिक वा दैवी शक्तिको अस्तित्व पाउँथे। "सामवेद" मा अग्निको एउटा स्तुति यस्तो छ: "अग्निदेव ? मनुष्य समुदाय तपाईलाई शक्तिका निम्ति नमस्कार भन्दछन्। तपाई बलद्वारा शत्रुलाई पीडित गर्नुहोस्।" होमरका कतिपय देवताहरू पनि प्रकृतिको केही आधार लिएर कपिएका छन्। वैदिक इन्द्र र होमरका ज्यूस, बादल, चट्याङ र वर्षाका मानवीकृत, दैवीकृत रूप हुन् भन्ने मानिएको छ। यूनानी साहित्यमा ज्यूसको प्रार्थनाका कविताहरू बैदिक साहित्यमा इन्द्रको भैँ प्रशस्त रचिएका छन्।

विभिन्न जनजातिको समाजमा प्रचलित धार्मिक विश्वासहरूको अध्ययन भएपछि के कुरा स्पष्ट हुन आयो भने शास्त्रीय, उच्च धर्मको विकासमा तिनको प्रभाव परेको छ र कविता, कला, साहित्य, नाटक आदिलाई पनि तिनले प्रशस्त प्रभावित पारेका छन्। ई. आदम्सन होवेल र एभरेट एल. फ्रष्ट के लेख्दछन् भने (पृ. ३२५) एजटेक नामक जाति दुःखसँग लड्न गीतको उपयोग गर्छ। शास्त्रीय धर्मले पनि दुःखको सामनामा प्रार्थना आदिको आवश्यकता देखाउँछ र हामीलाई धार्मिक गीततिर अभिमुख गर्दछ। आदिम

जातिका धार्मिक विश्वासहरूमा र शास्त्रीय धर्ममा प्राय: एउटै विषय हुन्छन्। सृष्टि, स्थिति, प्रलय, मान्छेका उत्थान र पतन, पाप, पुण्य, स्वर्ग, नरक, देवी, देवता, जन्म जरा, मरण, रोग, शकुन, देवदूत, ऋषि, प्रायश्चित आदि विषयहरू दुवैमा आएका हुन्छन्। माओरी जाति सृष्टिलाई सर्वोच्च सत्ता "इयो" को रचनाको रूपमा हेर्दछ। विलियम एफ. अग्वर्न र मेपर एफ. निम्कोफ पाल रोर्डनको "प्रियटिभ रिलिजन" बाट माओरीको सृजनका बारेको विश्वासलाई तलको कविताको रूपमा उद्धृत गर्दछन्:

खुला अनन्त आकाशमा इयोको उपस्थिति
अँध्यारामा विश्व, जताततै पानी पानी
न उषाको चमक, न स्पष्टता, न प्रकाश
र उनले शुरू गरे - भन्दै यी शब्द
कि अब उनी रहने छैनन् असक्रिय
"अध्याँरो, भएको प्रकाश- ग्राही अँध्यारो"
"उज्यालो, भएको तमोग्राही उज्यालो" [1] (पृ. ४६०)

वेद, बाइवल, पुराणहरूमा पनि शून्यता, अनन्तता र पानी-पानी भएको सृष्टि-पूर्वको स्थितिको चर्चा पाइन्छ।

पुरानो युगमा जीवनका हरएक पक्षका निम्ति धर्मकै टेवा खोज्ने चलन थियो। अहिलेको जस्तो विकास नभएको हुनाले जीवन र जगत्का कार्य-कारणात्मक घटनालाई पनि मान्छे धार्मिक रहस्यसित जोडेर हेर्थे। जीवनका प्रत्येक काममा देवतालाई खुशी पार्नु अनिवार्य थियो। नास्तिक वा स्वतन्त्र सोचाइ राख्ने मान्छे ज्यादै थोरै हुन्थे वा दुर्लभ थिए। त्यस्तो युगमा धार्मिक कविताको, क्ला, कविता साहित्यको, नाटकको रचना हुन्थ्यो र देवतालाई प्रसन्न पार्नेतिर ध्यान दिइन्थ्यो। यसरी धर्म क्लामा दुई किसिमले देखापर्‍यो: पूरै धार्मिक विषय ओगटेर अथवा विम्ब, प्रतीक, उपमा, दृष्टान्त, संकेत, मिथक, अलंकार आदि फाटफुटे घटकहरूमा झुल्किएर। भारती खरेलको "भजन भारती" का गीतहरू हिन्दू देव-देवताको बारेमा लेखिएका छन् र ती सबै धार्मिक छन्। फाटफुटे रूपमा धार्मिक विषय कसरी आउँछ भन्ने कुरा ऋतु विचार" का तलका श्लोकहरूबाट थाहा हुन्छ:

(क) पवित्र परमात्माको भक्तिमा सत्य भक्तझैं/शीतलो जलधारामा भिजेको छ प्रजा सधैं (वर्षा विचार)

---

[1] The universe was in darkness, the water everywhere
. There was no slimmeg of dawn, no clearness, no light
. And he begun by saying these wards.
. That he might cease remaining inactive
. "Darkness, become a light-possessing darkness
. "Light, become a darkness-possessing light.

(ख) रूपरंगादिले शून्य सत्य शेष कुनै धन/जीवन्मुक्त सरी थाले हावा माफिक खेलन (शरद् विचार)

(ग) हिमका चुचुरा सारा साह्रै स्वच्छ मनोरम/देखिन्छन् आत्मविधाका सिद्धान्त सरि दुर्गम (शरद् विचार)

नेपालीमा आधुनिक युगको अरूणोदय हुन लागेपछि निष्ठाका साथ धार्मिक-आध्यात्मिक विषयमा जोड दिएर लेख्ने लेखनाथनै हुन्। उनको "लालित्य" प्रथम भागको प्रारंभमा गणेश, सरस्वती, राम, विष्णु, शिव, सूर्य, कृष्ण, दूर्गा, महाकाली आदि हिन्दू देवतागणको स्तुति छन्। ती प्रत्येक कविता पूर्ण धार्मिक श्रेणीमा पर्दछन्। उनको "तरूण तपसी" समग्रमै धार्मिक-आध्यात्मिक कविता हो।

आजको युग धर्मको युग नभएकाले दाँते वा मिल्टन जस्ता उच्च धार्मिक आस्थाका कवि पाउन गाह्रो छ। आफूलाई राजावादी शास्त्रवादी, क्याथोलिक भनेर घोषणा गर्ने एलियट जस्ता व्यक्ति पनि नभएका होइनन् तर अब धार्मिक भाव बोकेर त्यसको प्रेरणा दिने आँट कविहरूबाट हराउँदै जान लागे जस्तो छ। शंका, अविश्वास अनास्था र नास्तिकताको आजको युगमा धर्मले मान्छेलाई भरोसा दिन नसक्ने भयो। ईसाको उन्नैसौं शताब्दीमै मैथ्यू आर्नोल्डले धर्मको स्थान कविताले लिनु पर्छ भनिसकेका थिए। आज कविहरू तटस्थ भएर लेख्छन्, अज्ञेयवादी भएर लेख्छन्, धार्मिक उपादानहरूको उपयोग पनि निस्पृह भएर गर्छन्, सोझै धर्मको टेवा लिंदैनन्।

सन्दर्भ ग्रन्थ

(१) ई. आपम्सन होवेल र एभरेट एल फ्रष्ट: कल्चरल एंड सोशियल अन्थ्रोलजी, टाटा मक्ग्राहिल पब्लिशिंग कंपनी एल टिडी न्यू दिल्ली, भारतमा पुन: प्रकाशित, तृतीय संस्करण, सन् १९७९

(२) बालचन्द्र शर्मा: नेपालको ऐतिहासिक रूपरेखा, प्रकाशिका कृष्ण कुमारी देवी, दूध विनायक, वाराणसी, छैठौं संस्करण २०३९

\- भानुभक्त, रत्न पुस्तक भण्डार, काठमाडौं, द्वितीय संस्करण २०३१

(३) नेपाली साहित्यको इतिहास, ने.रा.प्र.प्र. काठमाण्डौ २०३९

(४) विलियम एफ. अग्वर्न र मेयर एफ. निम्कफ: यूरेशिया पब्लिशिंग हाउस एलटीडी रायनगर, न्यू दिल्ली, द्वितीय भारतीय प्रकाशन सन् १९७९

(५) सत्यहोहन जोशी: नेपाली मूर्तिकलाको विकासक्रम ने.रा.प्र.प्र काठमाण्डौ २०३२

(सामवेद तथा अन्य कृतिहरू पनि)

सम्राट् अशोक र नेपालसँग उनको सम्बन्ध

- तारानन्द मिश्र

संसारका सबैभन्दा महान्, भद्र र ठूला सम्राट् अशोक तथा उनका वंशबारे विद्वान्हरूमा विभिन्न प्रकारका मतहरू छन्[1] (१)। ग्रीक लेखक जस्टिन, विष्णुपुराणका

---

१ A.L. Basham, (The wonder That was India, Bombay, 1963 p.53), calls Asoka 'the great and noblest ruler India has known and indeed one of the great kings of the world'; H .G. wells in his outline of History' (quoted by R.K. Mukherjee, in his Asoka the Great, in the Age of Imperial unity, Bombay, 1968,p.71) addresses him as 'the greatest of kings, not because of the physical extent of his empire, extensive as it was, but because of his character as a man, the ideals for which he stood, and the principles by which he governed;

ई. सम्वत् १६०८ मा लामा तारानाथ (लामा चिम्पा, अलका चट्टोपाध्याय, तारानाथाज हिस्ट्री अफ बुद्धिज्म, दिल्ली, १९९०, पृ. ६७) ले अशोकका जीवनकथाका स्रोतबारे निम्नलिखित ग्रन्थहरु प्रस्तुत गरेका छन्- क्षेमेन्द्रका पुस्तक (नाउँको उल्लेख छैन), श्राबकपिटकहरु, अशोक अवदान, उत्सव अवदान, सुवर्णदान अवदान, कुणाल-अवदान तथा कल्पलता। टी.डब्लु राइस डेबिड्स, बुद्धिष्ट इंडिया, दिल्ली, १९७१; श्री डेविड्सका अनुसार अशोकको जीवनवृतान्तबारे चार वटा मुख्य पुस्तक छन्। ती हुन्- अशोक अवदान (नेपालका बौद्ध संस्कृत ग्रन्थ, तेश्रो शताव्दी ई. तिर लेखिएका), दीपवंश (वर्मामा पालीभाषामा संरक्षित, तेश्रो शताव्दी ई.) विनय पिटकमा आधारित बुद्धघोषको टिप्पणी (पाँचौ श ई.) तथा महानाम द्वारा लिखित श्रीलंकाका पाली महावंश, (छैठौं ई. सम्बत्मा

टीकाकार र मुद्रा राक्षस नाटक अनुसार अशोकका बाजे चन्द्रगुप्त मौर्य तल्लो जातिका कुलहीन, मुरा नाँउ भएकी नारी, राजा नन्दकी उपपत्नीबाट जन्मेका अथवा शूद्र जातिका थिए। विष्णुपुराणमा उनलाई मौर्य बाबु र शूद्रा आमाका सन्तान भनिएको छ। यसको विपरित दिव्यावदानमा विन्दुसारलाई चन्द्रगुप्तका छोरा र क्षत्रीय कुलमा जन्मेका भनी लेखिएको छ। सिंहली वंशावली महावंशले उनलाई क्षत्रीय जाति र मौर्यवंशी भनी प्रमाणित गर्दछ। महापरिनिर्वाण सूत्र अनुसार मौर्यहरू पिप्पलीवन निवासी क्षत्रीय थिए र कुशीनगरमा भगवान शाक्यमुनि बुद्धका अस्थिकलश लिन गएका थिए तर ढिलो पुगेकाले चिताबाट अस्थिकलशको सट्टा गोलमात्र लगी त्यसैमाथि स्तूपको निर्माण गरेका थिए।[२] महावंशका टीकाकारले मौर्यहरूलाई शाक्य जातिका भनी बताएका छन्। उनका वर्णन अनुसार मौर्यहरू कपिलवस्तुमाथि राजा प्रसेजितका छोरा विडुढभको आक्रमणपछि छुट्टै राज्य बनाई बसेका शाक्यका शाखा थिए। पछि मौर्य नाउँले प्रख्यात भएका र मगधका मौर्य सम्राटहरूका पूर्खा थिए। यस टीकाकारका अनुसार सम्राट चन्द्रगुप्त पिप्पलिवनका मोरिय राजाकी प्रधान महिषीका छोरा थिए। यसै प्रसंगमा अशोककी आमाको नाउँ धम्मा मोरिय राजकुमारीको पनि वर्णन छ। एउटा अर्को बौद्ध ग्रन्थ बमोजिम चन्द्रगुप्तका बुबा

लेखिएका)। एन. एन. दत्त, आसपेक्ट अफ महायान बुद्धिज्म एण्ड ईट्स रिलेशन टू महायान, (लण्डन, १९३०, पृ.१९।, श्री दत्तका अनुसार अशोकका जीवनबारे चार किसिमका स्रोतहरु उपलब्ध छन्-अवदान पुस्तकहरु, क्षेमेन्द्रका पुस्तक (जुन अब अप्राप्त छ), कल्पलता तथा श्रावक पिटकहरु। यी पुस्तकहरु बाहेक क्षेमेन्द्र द्वारा लिखित अवदान कल्पलता (कलकत्ताबाट प्रकाशित) र चीनी भाषामा मात्र उपलब्ध ग्रन्थ अशोकराज-सूत्र (A-yu-wang-ching Taranatha's Hist. 1990, Delhi, p.36; and T. Watters, on yuan-hwang's Travels In India, Delhi, 1973, II, 14 foot Note-1) महत्वपूर्ण छन्। जी प्रिजिलुस्की (G.prgyluski, The legends of Emperor Asoka in Indian and Chinese Texts. : Translated by Dilip kumar Biswas, calcutta. 1967) का बिचारमा चीनीयाँ भाषामा रहेका अशोकराज- सूत्र अशोकका जीवनबृत्तान्तबारे सबैभन्दा प्राचीनतम श्रोत हो। रोरिक, धर्मस्वामीको जीवनी, १९५९, पटना, पृ.८०; धर्मस्वामीले मञ्जुश्री मूलतंत्रमा धर्मराज अशोककबारे एउटा अध्याय रहेकोबारे उल्लेख गरेका छन्।

२ महापविरनिर्वाणमा उनलाई मोरिय र खत्तिया तथा उनको स्तूपलाई अंगारथूपो भनिएको पाइन्छ- The Age of Imperial Unity, p. 55-56; डा. भरतसिंह उपाध्याय, बुद्धकालीन भारतीय भूगोल, १९९१, प्रयाग, पृ. २६०-२६१ बुद्धबंश राहुल सांकृत्यायन, भदन्त आनन्द कौसल्यायन तथा भिक्षु जगदीश काश्यपद्वारा संपादित, देवनागरी संस्करण, पृ. ७४ मा गोलमाथि स्तूप निर्माण गरी संतुष्ट भएका मौर्य (अंगार थुपं कारेसुं मोरिया तुट्ठमानसा) भनी उल्लेख गरिएको पाइन्छ। फाहियानले (अनुमानित ४०६ ई. सम्बत्मा) यस अंगार थुपलाई रामग्रामबाट आठ योजन (७२ मील) पूर्वमा देखेका थिए (जेम्सलेग्गे, फाहियानको यात्रा विवरण, दिल्ली, १९७१, पृ. ७०)। ई. सम्बत् ६३६ तिर त्यहाँ आएका अर्का चिनियाँ यात्री युवान-साँगले २८० ली (५६ मील) दक्षिण-पूर्वमा रामग्राम र कुशीनगरका माझमा अंगारथुप रहेको भनी लेखेकाछन्- (वाटर्स, युवान-च्वांग, दिल्ली, १९७३, II, पृ.२३)।

मौर्य जातिका प्रमुख थिए र उनी एउटा सीमा-विवादमा मारिएका हुनाले उनकी आमा पुष्पपुर (पाटलीपुत्र) मा शरणार्थी भई बसेकी थिइन्। उनलाई क्रमश: एउटा गोठालोले र पछि एउटा शिकारीले गाउँमा लगी हुर्काएका थिए। ब्राम्हण चाणक्य त्यस गाउँबाट गइरहेका बखत त्यस बालकको गुणबाट प्रभावित भई आफ्ना शहर तक्षशिला लगी तिनलाई प्रत्येक विद्याको शिक्षा र प्रशिक्षण दिएका थिए। बौद्धग्रन्थ र पुराण अनुसार अशोक चन्द्रगुप्तका नाती र विन्दुसारका छोरा थिए। चन्द्रगुप्त ३२४ ई.पूर्वमा राजा भएका थिए र उनले भारतीय ग्रीक प्रदेशहरूबाट विदेशीहरूलाई ३१७ ई. पूर्वमा परास्त गरी आफ्ना नियन्त्रणमा लिएका थिए। पुराण अनुसार चन्द्रगुप्तका छोरा विन्दुसार थिए र दुवै बाबु छोराका शासनकाल क्रमश: २४ र २५ वर्ष थियो।[३] तर बौद्ध साहित्यमा विन्दुसारको शासनकाल २७-२८ वर्ष तोकिएको छ। राधाकुमुद मुखर्जीका अनुसार विन्दुसारको शासन अवधि ३०० ई. पूर्वदेखि २७३ ई. पूर्वसम्म कायम थियो।

विन्दुसार पछि उनका छोरा अशोक मगध साम्राज्यका सम्राट् भए। सम्राट् हुनुभन्दा अगावै अठार वर्षको युवावस्थामा उनलाई अवन्ति र पछि तक्षशिला प्रान्तका प्रमुख प्रशासक नियुक्त गरिएको थियो। अशोकले आफ्ना उनान्सय वटा दाजुहरूको हत्यागरी राजगद्दी पाएका थिए। त्यसैले दिव्यावदान र अशोकावदानमा उनलाई चण्डगिरी, चण्डगिरिक भनिएको छ। लामा तारानाथले पनि चाण्डाल अशोक भनी सम्बोधन गरेका छन्। बौद्धग्रन्थ अनुसार उनका दाजु सुसिमाका विरूद्ध अशोकका मन्त्री राधागुप्तको मद्दतबाट उनले राजगद्दी पाउन सकेका थिए। राधाकुमुद मुखर्जीका अनुसार अशोकको शासन २७३ ई. पूर्वमा शुरू भई २३६ ई. पूर्वसम्म कायम भयो। श्री वासमले उनको राज्यारोहण २६९ ई. पूर्वमा भएको र २३२ ई. पूर्वसम्म उनले राज्य गरेका थिए भनी लेख्दछन्- The wonder that was India, pp, 53 & 56 . यसै गरी श्री अकिरा हिराकावाले तथा श्री इग्गरमोंटले अशोकको राज्यारोहण २६८ ई. पूर्वमा शुरु भई २४० ई. सम्म कायम रहेको थियो भनी विचार प्रकट गरेका छन्।[४] श्री विंसेट स्मीथले उनको शासन वर्ष वायुपुराण बमोजिम ३६ वर्ष र सिंहली वंशावली बमोजिम ३७ वर्षसम्म कायम गरेको मतलाई समर्थन गर्दछन्।[५] अशोकलाई उनका अधिकांश अभिलेखहरूमा देवानांप्रिय

---

३ The age of Imp. unity, p. 69, मा ग्रीक लेखक स्ट्राबोले बिन्दुसारलाई अमृतघट र जैन ग्रन्थ राजाबसिकथे अनुसार विन्दुसारको नाउँ सिंहसेन थियो।

४ Akira Hirakawa, An evaluation of the sources on the date of the Buddha, p 253 and P.H.L. Eggermont, p. 244 The year of Buddha's Mahaparinirvan, Edited by Heinz Bechert, The Dating of the Historical Buddha, Gottingen, 1991.

५ V.A. smith, Asoka, Oxford, 1930, P 20; Smith, Early History of India, oxford, 1924, P 207.; H. kern, Manual of Indian Buddhism, Delhi, 1974, P 112. Mr. Kern supports the coronation date of Asoka as 259 B.C. assigned by Lassen and others.

प्रियदर्शी भनी उल्लेख गरिएको पाइन्छ तर उनको मास्की र गुजर्रा लेखहरूमा उनलाई अशोक (देवानां पियस अशोकस) भनी सम्बोधन गरेको छ ।[६] उनका श्रेष्ठ शासनपद्धति, कल्याणकारी राज्यको अवधारणा, सद्उपदेशात्मक स्तम्भ र शिक्षालेखहरूले उनको उपाधिलाई सार्थक तुल्याएका छन् । यस बाहेक सम्राट अशोक भारतीय राजाहरूमध्ये पहिलो भई । उनले अभिलेख र स्तंभलेखको परम्परा यस भूखण्डमा शुरू गरेका थिए । यस कार्यमा उनले फारसी राजा डेरियस प्रथम र अन्य पश्चिम एशियाका राजाहरूबाट प्रेरणा पाएका थिए होलान भनी अनुमान गर्न सकिन्छ । श्री बासमका विचारमा अशोकका अभिलेख राजा डेरियसबाट प्रेरित भए पनि विषयवस्तुमा धेरै फरक खालका छन् ।[७] उनका अभिलेखहरू पश्चिममा अफगानिस्तान, पाकिस्तान तथा पंजाव, दक्षिणमा आन्ध्र प्रदेश, मैसूर, केरल मध्यभारतका साँची, वैराट, दिल्ली, उत्तर प्रदेश, विहार राज्यका साथै नेपालका तराई क्षेत्रमा पाइएका छन् । अशोकको कलिंग बिजयले उनलाई यउटा बलियो शासक प्रमाणित गर्दछ भने, त्यसै युद्धबाट उनको जीवनमा ठूलो परिवर्तन आएको हामी पाउछौं । त्यस पछि उनी एउटा दयालु, मानवगुणले परिपूर्ण र धर्मप्रति आस्था राख्ने राजाका रूपमा देखा पर्दछन् । प्राणीमात्रको हिंसा नगर्ने, जंगलीक्षेत्रका निवासीहरूलाई सुधार्ने प्रयास, राजपथका किनारमा छायाँदिने बोटहरू लगाउने, इनार, पोखरी, खानेपानीको व्यवस्था, धर्मशालाको निर्माण, औषधि खेती गराउने, मान्छे तथा पशु समेतका लागि अस्पतालको व्यवस्था, सम्पूर्ण प्रजालाई सन्तान सरह माया गर्ने, प्रजाको ध्यान खेल-खालको सट्टा धर्म र सत्कर्म तिर उत्प्रेरित गर्न खोज्ने, आमा-बाबु र ब्राम्हण श्रमणको सेवा सम्मान गर्ने, आदिबाट हामी अशोकलाई एउटा विशिष्ठ मानव र महान राजाको रूपमा पाउँछौं । आफ्नो शासनकालको छैठौं-सातौं वर्षमा उनले बौद्धधर्म स्वीकार गरी (दायादो शासन र संधे उपेते), बौद्ध तीर्थहरूको भ्रमण (संबोधि तेनसा धंम याता), वौद्ध संघहरूमा फाटो नल्याउने आदेश, भगवान बुद्धका बचनको मनन् गर्ने (बुधेन भासिने धंमपलियायानि) सम्पूर्ण जम्बूद्वीपमा ८४,००० स्तूप, विहार र मन्दिरहरूको निर्माण, धर्म विजयद्वारा जम्बूद्वीपका राजा बाहेक पश्चिम एशियाका समेत पाँच

---

६ बासुदेव उपाध्याय, प्राचीन भारतीय अभिलेखोंका अध्ययन, दिल्ली, १९६१, II पृ. ९३; अशोक बाहेक जैनहरुलाई पनि देवानामप्रिय भनी सम्बोधन गरिएको पाइन्छ । यसका साथै श्रीलंकाका राजा देवानामप्रिय तिस्य पनि अशोककालका राजा थिए र अशोकका छोरा अथवा भाइ महेन्द्र उनकै राज्यकालमा त्यहाँ धर्मप्रचारका लागि गएका थिए । एच. कर्न, मेनुअल अफ इण्डियन बुद्धिज्म, दिल्ली १९७४, पृ. ११३, ११६ ।

७ 'The great inscription of Darius I, glorify the emperor, catalogue his conquests and enumerate the peoples and tribes under his Sway. Asoka' edicts are in the nature of official pronouncements of policy, and instructions to his officers and subjects, A.L. Basham, The wonder that was India, P.53; R.K. Mukherji, Asoka The Great, The Age of Imperial unity, Bombay, 1968, P. 71; Mr. Mukherji has divided the Asokan inscriptions into three parts, which included the fourteen Rock edicts Minor Rock Edicts, as well as the other pillar Edicts.

राजाहरूसँग सुमधुर सम्बन्ध स्थापित गर्ने, पाटलिपुत्रका अशोकाराममा मोग्गलिपुत्र (उपगुप्त) का अध्यक्षतामा तेश्रो बौद्ध सम्मेलन गराई देश र विदेशका नौ वटा क्षेत्रमा भिक्षुहरूलाई धर्मप्रचारका लागि पठाउने आदि कार्य गरे। राज्यकोषबाट उनले ठूलो धनराशी बौद्धधर्मका लागि खर्च गरेकाले उनका मन्त्रीहरू र उत्तराधिकारीले उनको अन्तिम समयमा अवज्ञा गरेका थिए। अन्त्यकालमा उनी अत्यन्त शक्तिहीन शासक र राजाको रूपमा देखा पर्दछन् र अपमान तथा आत्मग्लानिका कारण उनको मृत्यु २३६ अथवा २३२ ईसापूर्वमा भएको थियो।[८]

अशोकको नेपालसँग विशेष सम्बन्ध थियो भन्ने कुरा विभिन्न घटनाहरूबाट प्रमाणित हुन्छ। उनको खसिया मल्ल र नेपालका विद्रोहहरूको शमन, नेपालका तराई क्षेत्रमा तीन ओटा शिलास्तम्भ गाड्ने कार्य, भगवान् शाक्यमुनि बुद्धका जन्मस्थल लुम्बिनीको भ्रमण, कनकमुनी चैत्यको जीर्णोद्धारका साथै शाक्यदेशका गौतम बुद्धसँग सम्बन्धित ठाउँहरू– कपिलवस्तु, भगवान्ले प्रथम ध्यान गरेका ठाउँ, क्रकुच्छन्द बुद्धका निर्वाणस्तुप नजिक स्तम्भ गाड्ने र पूजा गर्ने आदि घटनाका साथै काठमाडौं उपत्यकाभित्र बौद्धधर्म प्रचार र बौद्ध चैत्य तथा विहारहरूको निर्माण आदि घटनाहरूले गर्दा हामीलाई यसबारे बृहत् अध्ययन र अनुसन्धानका लागि उत्प्रेरित गर्दछन्।

नेपालका पश्चिममा खसिया क्षेत्रको विद्रोह दमन

दिव्यावदानले अशोकद्वारा खसप्रदेश (खस) को विजयको उल्लेख गर्दछ। अशोकावदानका अनुसार अशोकले युवावस्थामा खस प्रदेश र तक्षशिलाका विद्रोहहरू शमन गर्न गएका थिए। दिव्यावदान अनुसार राजा विन्दुसारले तक्षशिलाको र त्यसपछ खस प्रदेशको विद्रोह दमनका लागि राजकुमार अशोकलाई पठाएका थिए।[९] यस्तै विवरण अशोकावदानमा पनि पाइन्छ। अशोकावदानले खस प्रदेशमा अशोक पुग्दा उनको खुब स्वागत सत्कार गरिएको उल्लेख गर्दछ। त्यहाँ दुईवटा वीर सैनिकहरू उनको सेनामा भर्ना भए जसले गर्दा अशोकलाई पहाडी बाटोमा अगाडि बढ्न र खसहरूमाथि विजय प्राप्त गर्न धेरै सजिलो भयो। विजय अभियानबाट जब उनी राजधानी फर्के, राजा विन्दुसारको अचानक मृत्यु भयो र अशोकलाई राजगद्दीमाथि बसाइयो। जब यो खबर

---

८ उनको अन्तिम अवस्थाको वर्णन लामा तारानाथले आफ्नो विवरणमा दिँदै उनको मृत्यु आत्मग्लानी, अपमान र क्रोधबाट भएको भनी बडो मार्मिकरुपमा वर्णन गरेका छन्। (Bashan, The wonder that was India, P. 56; Taranatha's Hist. of Buddhism, 1990, p. 66:) युवान-च्वांगले कुक्कुटाराम नजिक रहेका आमलक स्तुपको वर्णन गर्दै अशोकको अन्तिम समयको असहाय अवस्थाको चित्रण गरेका छन्। त्यस घटना अनुसार अशोकले बौद्धसंघलाई धनदान गर्न खोज्दा उनका अधिकारीहरुले उनलाई रोकिदिए र लाचार अशोकले अशोकारामका भिक्षुहरुलाई आधा आंवला मात्र दी पठाएका थिए। H. Kern, Manual of Indian Buddhism p. 115; Thomas Walter's, on yuan Chwang's Travels In India, Delhi, 1973 II p 99.

९ R.K. Mukherjee, The Age of Imperial unity, 1968 pp 69-70 & P 73.

उनका दाजु सुसिमालाई पुग्यो उनी रिसले चूर भै राजधानी आए। यता पाटलीपुत्रमा अशोक्ले राजधानीका दुई द्वारमा खसियावीर सैनिकहरूलाई तैनाथ गरे, तेश्रो द्वारको रक्षा राधागुप्तलाई सुम्पी आफू पूर्वद्वारको सुरक्षामा बसे। सुसिमाले यसको सूचना पाई राजदरबारको पूर्वद्वारतिर युद्ध गर्न आउँन खोज्दा अकस्मात उनी पर्खाल बाहिरको खावामा लडे र उनको दुःखद मृत्यु भयो। यस घटनामाथि श्री इग्गरमोंटले टिप्पणी गर्दै भनेका छन्- "अशोकका अनुश्रुतिले उनको भविष्य खसहरूसँगै गांसिएको थियो भन्ने कुरा झन स्पष्ट हुन्छ।" खसिया प्रदेशमाथि विजय प्राप्त भएपछि अशोक्ले त्यस क्षेत्रलाई आफ्ना बुबा राजा विन्दुसारका साम्राज्यभित्र गाभ्न लगाएका थिए। आफ्ना दाजु सुसिमाका विरूद्धको विजय प्रयासमा पनि दुई जवान नेपाली सैनिकहरूको ठूलो हात थियो।[१०] खसिया प्रदेशको लडाईबारे लामा तारानाथले (१६०८ ई सम्वत्मा) निम्नानुसार लेखेका छन् -[११] पहाडी प्रदेशका नेपाल र खसियाहरूले विद्रोह गरे। अशोकलाई ससैन्य त्यसको दमन गर्न पठाइयो। अशोक्ले सजिलैसँग ती पहाडी जातिहरूलाई आफ्नो नियन्त्रणमा ली तिनीहरूसँग करहरू पनि संग्रह गरी राजालाई बुझाए। अब यहाँ तारानाथ र अशोकावदान दिव्यावदानमा उल्लेखित खस प्रदेश र खस जातिबारे विचार गरौं। मनुले किरात, दरद, खस, मल्ल आदि जातिको उल्लेख गरेका छन् र तिनलाई पतित-क्षत्रीय भनेका छन्।[१२] शेफरले भारतयुद्धकाल (१२०० - १४०० ईसापूर्व) मा खसहरू शतलज

---

१० G. PRZYLUSKI, The LEGEND OF EMPEROR Asoka In Indian and Chinese Texts, Trans. by, Dilipkumar Biswas, Calcutta, 1967, P iii; Taranathas History of Budhism, 1920 p. 365; G. S. Strong, Legend of king Asoka, Princeton, 1983, PP. 208-210; P.H.L. Eggermont, The year of Mahavira's Decease, Edited by H. Bechert, The Dating of The Historical Buddha, Gottingen, 1991, I, 144; Eggermont, The year of Buddha's Mahaparinirvan, The Dating of the Historical Buddha, PP 241-242, Mr. Eggermont (p. 249) comments : it seems that the Nepalese Tarai region is hinted at in the next passage of the Asoka legend which handles Asoka's military actions', G.S. Strong (pp. 209-210) has also similarly expressed as he writes - "the passage about the two great warriors who defended the city gates shows that Asoka was supposed to have Nepalese troops at his disposal".

११ Lama chimpa, Alka chattopadhyaya, Taranatha's History of Buddhism In India, Delhi, 1990 PP 50-52, लामा तारानाथले अशोकलाई चम्पारण (अंग)का राजा नेमितोको छोरा भनी लेखेका छन् र त्यहा उनका ६ जना दाजुहरुको उल्लेख छ। प्रिजलुस्थीले अशोकद्वारा विद्रोहको दमन गर्ने कुराबारे उल्लेख गर्दै अशोकावदान र तारानाथको तुलनात्मक विवरण प्रस्तुत गरेका छन्। अशोकाबदानमा युवा अशोकलाई खस प्रदेश र तक्षशिलामा विद्रोह दमन गर्न पठाइएको विवरण छ र त्यहाँ नेपालको उल्लेख छैन। तारानाथ, पृ ५१, पादटिप्पणी संख्या १२।

१२ राधा कुमुद मुखर्जी, हिन्दू सभ्यता, १९६५, पृ १७३ मनुले कम्बोज, भवन, शक पारद, पल्हव, चीन, किरात, दरद, खस, चोड र द्रविड आदि जाति बारे उल्लेख गरेका छन्।

नदीका माथिल्ला भागमा र मानसरोवर लेक वरिपरि बस्दथिए भन्ने विचार व्यक्त गर्नु भएको छ।[१३] श्रीदिनेशचन्द्र सरकारले खसहरूलाई हिमालका निवासी र आधुनिक काश्मीरी खक्काहरूका पूर्वज भनी लेखेका छन्।[१४] श्री इग्गरमोंटले उनिहरूलाई नेपालका अशोककालीन एउटा प्रमुख जाति थिए भन्ने विचार पोखेका छन्। उनको विचारमा खसहरूको बसोबास थलो नेपालका तराई क्षेत्र पनि थियो र उनी बौद्ध धर्मका अनुयायी थिए। तर फेरि अर्को ठाउँमा उनी भ्रमित भई खसलाई कुशीनगरका शहरी निवासी पनि भन्न पुगेका छन्।[१५] माथिका सबै विवरणहरू अशोकावदान र दीव्यावदानका अनुसार नेपालका पश्चिमका खसहरू पहाडका निवासी हुन् भन्ने प्रमाणित गर्दछ। खसिया

---

१३ R. Shafer, Ethnography of Ancient India, Wieshaden, 1954, P 53; Eggermont, the year of Buddha's Mahaparinirvana, 241, footnote 18, Bibllotheca Theca orientalis, 15, 1958, PP. 132-133. श्री शेफरले खसहरुलाई आर्यजातिका र कश्मीरी, दरद सरहका मानेका छन्। उनका विचारमा खसहरु नेपालका हिमालय क्षेत्र र कुमाउँमा बस्दछन्।

१४ D.C. Sircar. Cosmography and Geography in Early Indian Literature, Calcutta, 1967, 83

१५ It illustrates anyway Asoka's link with the khasas of the Nepalese Tarai and with their Buddhist faith very well, (Eggermont, the year of Buddha's Mahaparinirvana, P 141,) The khasas were the inhabitants of the Municipality of Kushinara, modern kasia, where the Buddha attained Complete Nirvana Eggermont, The year of Mahavira's Decease, P 144, श्री इग्गरमोंट यहाँ खसिया मल्ललाई पूर्व भारतका प्राचीन मल्लहरु (कुशीनारा र पावा मल्ल) सँग मिलान गर्न पुगेका छन्। पूर्वी भारतका यी मल्लहरुको उल्लेख बुद्ध कालमा भगवान बुद्धका अनन्य भक्तजनहरुका रुपमा बौद्ध ग्रन्थहरुमा भएको पाइन्छ। कुशजातकका अनुसार (जातक सं ५३१) र महापरिनिर्वाण सूत्र बमोजिम युद्ध पूर्वकालमा यहाँ राजा महासुदर्शनको राज्य थियो। पछि यो मल्ल देश पूर्वमा पावामल्ल र पश्चिममा कुशीनारा मल्ल नाउँ गरी दुई भागमा बाँडियो। यो प्रदेश बज्जिदेश भन्दा पश्चिममा, कोशलको पूर्वमा र कपिलवस्तु, रामग्राम तथा मोरिया गणराज्यको दक्षिणमा थियो। पछि आजातशत्रुका भयले नौ मल्ल गणराज्य (कल्पसूत्र, १२८, निर्यावली सूत्र) र नौ वज्जिहरूले एउटा महासंघको निर्माण गगरेको पाइन्छ तर पनि तिनको राज्यलाई मगध साम्राज्यभित्र गाभिएको ऐतिहासिक तथ्य हाम्रो सामुन्ने आएको छ। खसीया मल्लहरु पहाडी प्रदेशका निवासी थिए। नेपालको इतिहासमा उनीहरू मानदेवका राज्यभित्र पश्चिमी सीमाभित्र बस्दथिए। मध्यकालमा उनीहरू धेरै विशाल र सम्पन्न बौद्ध धर्म मान्ने राज्यका राजाका रुपमा प्रसिद्ध भए। राजा अशोकचल्लले बोधगयामा बुद्ध मन्दिर र श्रीलंकाका भिक्षुहरुका लागि विहारको निर्माण गराएका थिए। अशोकचल्लका क्रमश: १२५१, १२६९ र १२७४ ई. सन् तिर लेखाइएका तीन ओटा अभिलेखहरु बोधगयाबाट पाइएका छन्- जी रोरिक, धर्मस्वामीका जीवनवृत्तान्त, पटना, १९५९, पृ. xviii, हेर्नुहोस् The Age of Imperiall unity, Bombay, 1968, pp 7-8; डा. भरतसिंह उपाध्याय, बुद्धकालीन भारतीय भूगोल प्रयाग, १९९१ पृष्ठ २६३-२७४; A Cunnigham, The Ancient Geography of India, I, Varanasi, 1963 PP 363-365;

मल्लबारे नेपालको इतिहासमा पहिलो उल्लेख मानदेवको ईर्सा सम्वत् ४६४ को चांगुनारायणको स्तम्भलेखमा पाइन्छ। यस अभिलेखमा मानदेवले आफ्ना मामा समेत दुईवटा दलमा विभाजित भई मल्लपुरीलाई जितेका थिए। जित्वा मल्लपुरी त्यो मल्लपुरी गण्डकी पारी (पश्चिममा) खस प्रदेश नै थियो। पछि मध्यकालमा ई सम्वत् एघारौंदेखि खस प्रदेशले आफ्ना दुल्लु तथा सिन्जा राजधानीहरूबाट एउटा विशाल राज्य संगठन गरेको पाइन्छ। जसको सीमा पश्चिममा गंगा नदी पूर्वमा गण्डकी दक्षिणमा कोशल राज्य र उत्तरमा दक्षिण-पश्चिम तिब्बतका केही भागहरू समेत थिए। खस मल्ल वंशावली, पृथ्वीमल्लका दुल्लुमा पाइएका शिलालेख र तिब्बती वंशावलीहरूबाट हामीलाई मध्यकालका मल्ल राजाहरूका नाउँहरू उपलब्ध भएका छन्। तर अशोककाल पछि र मध्यकालको मांझको खस इतिहासबारे पर्याप्त अनुसन्धान भएको छैन र हामीलाई पश्चिमा मल्लको महत्वपूर्ण काल र गतिविधिबारे धेरै सूचना प्राप्त गर्न बाँकी नै छ।

नेपाल तराई क्षेत्रमा अशोकका शिलास्तम्भहरू तथा उनको धर्मयात्रा

सम्राट अशोक र सम्भवत: उनका पूर्खाहरूले समेत उत्तरापथको मध्यभागमा अनेकौं शिलास्तम्भहरू गाड्न लाएका थिए। पाटलीपुत्र, वैशाली, लौरिया-अरेराज, लौरियानन्दनगढ, रामपुरवा (नेपालको सीमामा नेपालको बाटोलाई उत्तरापथसँग जोड्ने ठाउँ), लुम्बिनी, निग्गुलिसागर, गोटिहवा, रं श्रावस्तीका शिलास्तम्भहरूमध्ये अधिकांशमा अभिलेख समेत छन्। यी स्तम्भहरू बुद्ध र अशोककालमा उत्तरापथका किनारमा गाडिएका थिए।[१६] यी स्तम्भहरूले प्राचीन उत्तरापथको बाटोलाई चिनारी गराउनुका साथै राजा अशोकको लुम्बिनी, कनकमुनि र क्रकुच्छन्द बुद्धका निर्वाण स्तूपहरूको पूजा र सम्भारका साथै नेपालका तराईक्षेत्रमा रहेका भगवान बुद्धका घर, उनको जन्मिएको थलो र उनका जीवनमा घटेका महत्वपूर्ण घटनाहरूसँग सम्बन्धित क्षेत्रहरूमा उनको तीर्थाटनको पनि विवरणहरू प्रस्तुत गरेका छन्।[१७]

---

१६ योगी नरहरिनाथ, इतिहास प्रकाश: G. Tucci, Preliminary Report on the two scietific expeditions to Nepal, Roma, 1956; Ram Niwas Pandey, The ancient and medieval History of western Nepal, Ancient Nepal, DOA, Nos. - 10,11,12,15,16 and 18; E.I. XII, P 30 मा प्रकाशित अशोकचल्लको एउटा अभिलेखमा उनलाई सपादलक्ष शिखरी खसदेशराजाधिराज श्रीमद्अशोकचल्ल भनिएको छ। गोपालराजवंशावली पृष्ठ २६, ४३ मा उनलाई खसियामल्ल भनी सम्बोधन गरिएको पाइन्छ।

१७ John Irwin, Asokan Pillars, a reassessment of the evidence, The Burlington Magazine, vol. CXV, November, 1973, p. 717 & p. 719, "All the key pillar sites running in a line north-west-from the Ganges, were on or near the line of the uttarapath, at least from the 6th Century B.C. Linked by the rich iron and copper mines of the eastern Ganges with the Ashamed empire of Persia and other civilizations of the ancient Near-east. The importance of uttarapath was not only economic,

अशोकका गिरनार लेखले सूचित गर्दछ कि उनले आफ्ना आयुक्त, राजुक र प्रादेशिकहरूलाई पाँच-पाँच वर्षमा देशको कुना-काप्चामा जनतालाई धर्मोपदेश दिन पठाउने गरेका थिए (पंचसु-पंचसु वासेसु अनुसंयानं नियातु)। अशोकका गिरनारकै अर्को लेखमा (आठौं शिलालेखमा) उनले प्राचीन कालमा राजाहरूद्वारा गरिने आनन्द यात्रा र मृगयामा जाने परम्परालाई त्यागी धर्मयात्राको शुरूआत गरे। यही सिलसिलामा उनले आफ्ना राज्यारोहणको दशौंवर्षमा बोधागयाको धर्मयात्रा गरे। यी पंचवार्षिकी बारे हामीले अशोकका शिलालेखहरूमा मात्र उल्लेख पाउँदैनौं बरू यसको समर्थन अशोकका जीवन वृत्तान्त लेखिएका अशोकावदानबाट हुन्छ तथा लामातारानाथले पनि यसबारे उल्लेख गरेका छन्।[१८] अशोकको राज्यारोहणको चौधौं वर्षमा अशोकलाई हामी कनकमुनि बुद्धका स्तूपको जीर्णोद्धारका लागि कपिलवस्तु क्षेत्रमा आएको पाउछौं।[१९] उक्त लेख बमोजिम देवताका प्रिय प्रियदर्शी राजा (अशोक)ले आफ्नो राज्यारोहणको चौधौं वर्षमा कोनाकमुनिको स्तूपलाई द्विगुणा पार्नु भयो। (राजा फेरि दोश्रो पटक) विसौं वर्षमा त्यहाँ आई पूजा गर्नू भयो र शिलास्तम्भ गाड्न लाउनु भयो। यसरी यस लेख बमोजिम अशोक कनकमुनि बुद्धका निर्वाण स्तूप नजिक दुईपटक गएका थिए (ईसापूर्व २५५ मा र ईसापूर्व २४९ मा)। चिनीयाँ यात्री फाहियानले पनि आफ्नो कपिलवस्तु-लुम्बिनी क्षेत्रको भ्रमणको सिलसिलामा अनुमानित ४०६ ई. सम्वत् तिर श्रावस्ती भन्दा बाह्र योजन (चौरासी माइल)

---

but that it was also the cultural life-line which brought India into the orbit of west Asiatic civilization," Mr. Irwin again adds- 'The wealth brought by this rare must have been a factor in accelerating the break-up of such tribal (semi-republican) states.' Because of this opportunity King Ajatasatru (between 493-462 B.C) had crushed the thirty-six republican states, along with kasi and koshal. They were finally merged into the Magadh empire and about 200 years later, Asoka inherited them, A fuhrer, Antiquities of Buddha sakyamunis Birthplace, Varanasi, 1972, p. 47.

१८ तारानाथ, पृ. २२, अजातशत्रुले नाना किसिमका उपहार दिदै पाँचवर्ष सम्म आर्य आनन्दसमेत पाँचहजार भिक्षुहरुको पूजा र सेवा गरे।

१९ निगलिसागर स्तम्भ लेख निम्न प्रकारको छ - ए. फुरर; एण्टीक्वीटीज अफ, बुद्ध शाक्य मुनिज् बर्थ प्लेस, वाराणसी, १९७२, पृ. १०; जनार्दन, भट्ट अशोक के १९५७, पृष्ठ ११६

१. देवान पियेन पियदसिन लाजेन चोदसा (भिसितेन) धर्मलेख,

२. बुधस कोनाक मनस थुवे दुतीयंब ढिते

३. (विसतिब) साभिसितेनन च अतन आगाच महियिते

४. (सिला थबेच उस) पपिते

तिब्बती लेख- श्री ॐ मणि पदमे हुं

खसिया मल्लको लेख- । श्री रिपु मल्ल चि

॥ रंजयतु १२३४

पूर्वमा क्रकुच्छन्द बुद्धका परिनिर्वाण स्तूप देखेका थिए। यस ठाउँको एक योजन भन्दा नजिकै उत्तरतर्फ उनले कनकमुनि वुद्धका परिनिर्वाण स्तूप रहेको थियो भनी बताएका छन्।* यसैगरी अर्को चिनियाँ यात्री युवान च्वांग ६३५ ई. सम्वत् तिर त्यस क्षेत्रमा गएका थिए र उनले पनि दुवै मानुषीबुद्धका स्थलहरू बारे विवरण प्रस्तुत गरेका छन्। श्री युवानच्वांग अनुसार कपिलवस्तुबाट लगभग दशमाइल दक्षिण दिशामा क्रकुच्छन्द बुद्धको जन्मस्थल थियो र त्यसैको दक्षिण पूर्वमा उनको परिनिर्वाणस्तूप थियो जसमा उनको अस्थिकलश राखिएको थियो। यस स्तूपसँगै तीस फीट अग्लो र टुप्पामा सिंहमूर्ति भएको अशोकद्वारा गाडिएको एउटा शिलास्तम्भ थियो। युवान च्वांगले क्रकुच्छन्दबुद्धका पुराना शहरबाट छ माइल उत्तर-पूर्वमा अर्को शहर थियो भनेका छन्। जहाँ कनकमुनिको जन्म भएको व्यहोरा उल्लेख छ। शहरको उत्तर दिशामा कनकमुनिको अस्थिधातु समेतका स्तूप थियो, जहाँ राजा अशोकले बीस फीट भन्दा अग्लो शिलास्तम्भ गाड्न लगाएका थिए। जसको शिरोभागमा सिंहमूर्ति थियो।[२०] यी दुवै स्तम्भहरूमा कनकमुनि बुद्धका लेख सुरक्षित छन्। तर क्रकुच्छन्द बुद्ध स्तूप नजिकका स्तम्भ लेख फुटेर लोप भैसकेकाले हामीलाई त्यस महत्वपूर्ण लेखको विवरणबारे के थियो थाहा सकेन।[२१]

लुम्बिनीको अशोकस्तम्भलेख अनुसार अशोक आफ्नो राज्यारोहणको बीसौं वर्षमा त्यस ठाउँको दर्शन गर्न गएका थिए। त्यहाँ लुम्बीनी गाउँमा भगवान् शाक्यमुनि बुद्धको जन्म भएको थियो।[२२] यो भ्रमण अथवा धम्मयात्रा २४९ ईसा पूर्वमा संबोधी (बोधगया) को धम्मयात्राको दस वर्ष पछि र कनकमुनि बुद्धको निर्वाणस्तूपको जीर्णोद्धारको पाँचवर्ष पछि गरिएको तेश्रो धम्मयात्रा थियो। अशोककै गिरनार अभिलेख (शिलाभिलेख संख्या १०) मा सम्बोधी यात्राको चर्चा र लुम्बिनी स्तम्भलेखमा शाक्यमुनिको जन्मस्थल यात्राले

---

* जेम्स गिल्स, फाहियानको यात्रा विवरण, दिल्ली १९७१, पृष्ठ ६४।

२० Thomas watters, On Yuan chwang's Travels In India, Delhi, 1973, II, PP 5-6

२१ बासुदेव उपाध्याय, प्राचीन भारतीय अभिलेखोंका अध्ययन, दिल्ली, १९६१, II, पृ. २२, लम्बिनी अभिलेख निम्न प्रकारको छ-

१. देवाल पियन पियदसिन लाजिन वीसति वसाभिसितेन

२. अतन आगाच महीचिते हि बुधे जाते सक्य मुनीनि

३. सिला विगड भीचा कालापित सिला थभे च उसपापिने

४. हिद भगवं जानेति लुंमिनी गामे उवलिके कटे

५. अठ भागिये च

२२ Lamhert Sehmz thausen An Attemt to Estimate the Distance in Time leefweeen Asoka and the Buddha, the Date of Hist, Buddha part 2 P. 144. Both the Mahaparinirvana sutra and Asokaa hinted from the Rummindei inseription) seem to presuppose the existence of an established pattern of piligrimage to the birthplace of the Buddha.

चतुर्महास्थानको यात्राको परम्परा अशोकका समयसम्म प्रचलित तथा प्रख्यात भैसकेको थियो भन्ने सम्भावना तिर निर्देशित गर्दछ। चतुर्महास्थानको उल्लेख दीर्घनिकायका महापरिनिर्वाणसूत्र (पाँचौं ई सम्वत् कालका) तथा ४०६ ईसा सम्वत् तिर लुम्बिनी तथा कपिलवस्तु तीर्थाटनका लागि आउने चिनीयाँ यात्री फाहियानले अलि अर्कै किसिमसँग गरेको पाइन्छ।

अशोकको लुम्बिनीस्तम्भलेखले लुम्बिनीलाई भगवान शाक्यमुनि बुद्धको जन्मस्थलको रूपमा निश्चित चिनारी गराउँछ (हिद बुधे जाते शाक्य मुनीति .... हिद भगवं जातेति लुंमिनिगामे) लुम्बिनीमा उनले एउटा विशालमन्दिरको निर्माण गराएर शिलास्तम्भ गाड्न लगाएका थिए। यसवाहेक लुम्बिनी गाउँको बलिकर माफ गरी राजभागलाई घटाई आठखण्ड मात्र लिने आदेश दिए।[२३] दिव्यावदान बमोजिम उपगुप्तले सम्राट अशोकलाई लुम्बिनीमा बुद्ध जन्मिने ठाउँ देखाएका थिए -[२४] (अस्मिन् महाराज

---

२३ महापरिनिर्वाण सूत्रमा भगवान् शाक्यमुनि स्वयंले उनका जीवनसँग नजिकको सम्बन्ध हुने चारओटा ठाउँहरु (चत्तारि संवेजनियानी ठाननि), भरतसिंह, बुद्धकालीन भारतीय भूगोल, प्रयाग, १९९१, पृष्ठ-३१२), क्रमश: लुम्बिनी (उनको जन्मस्थल) बोधगया (बोधिज्ञान प्राप्त गर्ने ठाउँ) सारनाथ (प्रथम उपदेश दिएको ठाउँ जसलाई धर्मचक्र प्रवर्त्तन पनि भनिएको छ) र कुशीनगर (महापरिनिर्वाण प्राप्त गरेका ठाउँ) को दर्शन भ्रमण गर्न सल्लाह दिएका छन् (डी. आर. पाटिल; कुशीनगर, नयाँ दिल्ली, १९८१, पृष्ठ ८) जेम्स लेग्गे, फाहियानको यात्रा वर्णन, दिल्ली, १९७१, पृ ६८; फहियानले वर्णन गरेका चार ठाउँहरुको निम्न प्रकारले वर्णन गरेका छन् - जहाँ उनले सम्बोधि (ज्ञान) प्राप्त गरे, जहाँ उनले धर्मबारे व्याख्या गरे, जुन ठाउँमा धर्मचक्र प्रवर्तन भयो र जुन ठाउँमा उनले त्रयत्रिंश स्वर्गमा आफ्नी आमालाई धर्म उपदेश पछि फर्केर आए (संकषिया)। यहाँ फहियानले चतुमहास्थानमध्ये द्विओटा स्थानहरु बोधगया र सारनाथ बारे उल्लेख गरेका छन् र लुम्बिनी तथा कुशीनगरलाई बिर्सेका छन्। पछि अठ्ठमहाथानहरुमा चारओटा पछि जोडिएका ठाउँहरु श्रावस्ती, संकषिया, वैशाली र राजगृह) मध्ये संकषियालाई चतुर्महास्थानमा जोडन पुगेका छन्। यसले त्यस वखतसम्म अष्टमहास्थानको प्रसिद्धि पनि भएको प्रमाण प्रस्तुत गर्दछ। अष्टमहास्थानको प्रष्टसँग उल्लेख ६७३ ई. सन्मा बौद्धस्थलहरुको भ्रमण गर्ने इत्सिँगले गरेका छन्। यस पछि एघारहौं शताब्दीका प्रख्यात विद्वान अतिश दीपंकरले यसको चर्चा गरेका छन्। सारनाथबाट पाइएको एउटा १०२६ ई. सम्वतताका पालराजा महीपालका अभिलेख बमोजिम एउटा ढुंगाको बौद्ध मन्दिर (अष्टमहास्थान शैलगन्धकुटी, बासुदेव शरण अग्रवाल, सारनाथ भारतीय पुरातत्व विभाग, १९५६, पृ-६) उनले त्यहाँ बनाएका थिए,, जसमा आठैओटा स्थानमा घटेका बुद्ध जीवन घटना (अष्टपरियाय) का दृष्य अंकित छन्। लामा तारानाथ (पृ ६२) मा पनि यसको उल्लेख पाइन्छ। यसबाहेक काश्मिरका राजा हर्षदिवद्वारा लेखिएको पुस्तक अष्टमहास्थान चैत्यबन्दना स्तव र अर्को नागार्जुनबाट लेखिएको अष्टमहास्थान चैत्य स्तोत्रमा पनि अष्टमहास्थानबारे वर्णन छ - लामा तारानाथ, दिल्ली १९९० पृ ६२, पाद टिप्पणी ४३।

२४ राधाकुमुद मुखर्जी, हिन्दु सभ्यता, १९६५ पृ ३०४; जातक कथा (१२/३७) बमोजिम उब्जनीको दस भागको एक भाग धान्य खलिहानबाट राज्यकरको रुपमा लिइन्थ्यो। कहिलेकाही खेतमै यो राजकर महामात्तले निर्णय गर्दथिए (जातक १/४/१६९)। मनुले राजअंशलाई ६ भाग देखि बाह्रौं भाग लिने प्रावधान बारे चर्चा गरेका छन्। जातकमा

प्रदेशे भगवान् जातः) । अशोक लुम्बिनी पुग्दा बुद्ध जन्मिने अशोकको बोट देखेका थिए र बोटमा रहेका देवतासँग कुरा गरेका थिए ।[२५] अशोकावदान अनुसार लुम्बिनीमा अशोकले मन्दिर निर्माण गराएका र दश हजार तोला सुन दान गरेका थिए ।[२६] यसैगरी तेश्रो चौथो ई सम्वत् तिर लुम्बिनी आउने चिनीयाँ यात्री शेंग शाई (बाईकुवो शिह अनुसार) ले लुम्बिनी बारे केही नयाँकुरा आफ्ना विवरणमा प्रस्तुत गरेका छन् । उनका अनुसार भगवान् शाक्यमुनि जन्मेका अशोकबोट मुनी अशोकद्वारा निर्माण गराइएको एउटा ढुंगाको बुद्धजन्ममूर्ति थियो । त्यसठाउँमा राजकुमार सिद्धार्थले टेकेको सात पाइलाको दाम थियो जसलाई अशोकले एउटा लामो शिलापत्रले छोपेका र किनारमा शिलाको घेरा बनाईदिएका थिए ।[२७] अर्को चिनियाँ यात्री फाहियानले लुम्बिनी आउँदा त्यहाँ शाक्य

राजाका भागलाई रञ्जोभोग पनि भनिएको छ । बुद्ध घोषले जम्बूद्वीपमा दशभाग मध्ये एक भाग राजालाई दिने पुरानो नियम (पोराण चारित्तं) को उल्लेख गरेका छन् भने विनयपिटकले पनि यसको समर्थन गर्दछ । बलि साधिका र निग्गाहका नाउका अधिकारी अथवा गाउँको मुखिया (गाम- भोजक, गामिक, जेट्ठक) ले पनि राजभाग जम्मा गरी (राजवलिं लभित्वा) राजा कहाँ पुऱ्याउने चलनको चर्चा जातकमा छ- (डा. भरतसिंह, बुद्धकालीन भारतीय भूगोल, प्रयाग, १९९१, पृ-४२२-४२३) ।

२५ डा. भरत सिंह, पृ. ४५०; इग्गरमोंट, महावीरको निर्वाणकाल, ऐतिहासिक बुद्धको काल निर्णय, १९९१, I, पृ. १६४, दिव्यावदानमा अशोकद्वारा चनुर्महास्थान मध्ये सबभन्दा बढी बोधगयाका चैत्यस्थल (बोधिवृक्ष) को पूजाका साथै लुम्बिनी, सारनाथ र कुशीनगरको उल्लेख पाइन्छ ।

२६ वाटर्स, युवान च्वांगको यात्रा विवरण, दिल्ली, १९७३, II १५-१७, जर्ज रोरिक, धर्मश्वामीको जीवन वृत्तान्त, पटना, १९५९, पृ ७९-८०, १२२६ देखि १२३६ सम्म नेपाल तथा भारतका बोधगया र नालन्दाको भ्रमण र अध्ययन गर्न आएका तिब्बती भिक्षु धर्मस्वामीले मञ्जुश्रीमूलतंत्रलाई उद्धृत गर्दै अशोकले लुम्बिनी र अन्य चैत्यस्थलको भ्रमण यक्षरयसँग गरेका र उनले ती ठाउँहरुमा प्रशस्त सुन चांदी दान गरेका थिए भनी वर्णन गरेका छन् । यस्तै वर्णन लामातारानाथ (१६०८ ई सम्वत्) ले गरेका छन् । उनका अनुसार अशोकले अष्टस्थानमा यक्षद्वारा चैत्य बनाउन लगाए र बलिया यक्ष र नोकर चाकरहरुसँग सात दिनमा ती चैत्यस्थलहरुको दर्शन भ्रमण गरी फर्केका थिए । यसरी लामा तारानाथ र धर्मस्वामीका पुस्तकहरुमा उनका साथमा उपगुप्त थिएनन भन्न कुराको वर्णन छ - (लामा तारानाथ, दिल्ली, १९९०, पृ ६२) ।

२७ L Petech, Northern India. According to the shui- Ching-chu, ISMED, Roma, 1950., P 35, king Asoka made, out of lapislazuli, a statue of the queen in the act of grasping (the tree) and giving birth to the prince. The branch of the tree are as of old, and they still shelter the stone statue. Sheng-Shai further says- 'Also the outlines of the marks of where the prince walked seven steps, are still preserved. King Ashoka enclosed the marks with lapislazuli on both sides, and again had them covered over with one long sale of lapislazuli. The people of the country continuously make offerings to them with-sweet smelling flowers. Przyluski, la legende deh 'emprereur Asoka, paris, 1923, pp.

पोखरी, त्यस पोखरी उत्तर दिशामा बीस पाइला अगाडि बुद्ध जन्मेको बोट र एउटा इनार देखेका थिए। यसैगरी ६३५ ईसा सम्वत् तिर लुम्विनी भमणमा आउने युवान च्वांगले अशोकद्धारा गाड्न लगाएको शिलास्तम्भ र त्यसको टाकुरामा घोडाको मूर्ति देखेका थिए।[२८] श्री अकिरा हिराकावा अनुसार अशोकका जम्मा ६ ओटा कौशाम्बी, सारनाथ साँची, बैराट, लुम्बिनी र निगलिसागरका अभिलेखले, अशोकको राज्यकालमा बुद्धधर्मको भौगोलिक प्रसार क्षेत्र बारे महत्वपूर्ण सूचना दिन्छन् भनी विचार पोखेका छन्।[२९] यसैगरी जान इरविनले अशोक्ले गाड्न लाएका चार ओटा प्रमाणिक स्तम्भहरूमध्ये सारनाथ, रामपुरवा, लुम्बिनी र निगलिहवाका स्तम्भहरू हुन् भनी लेखेका छन्।[३०] अशोकका लुम्बिनी र निगलीसागर स्तम्भलेख माथि टिप्पणी गर्दै श्री आन्द्रे बरूआले निम्न विचार प्रकट गरेका छन्- अशोकका यी स्तम्भहरूबाट बौद्ध अनुश्रुति, त्यसमा भक्ति र भगवानको जन्मका साथै उनका ऐतिहासिक प्राचीन बुद्ध वंशजको उल्लेखले गर्दा भगवान्को परिनिर्वाण र अशोकको शासनकाल माझ एउटा लामो समयान्तरलाई बोध गराउँछ।[३१]

यस बाहेक राजा अशोक कपिलवस्तु पनि पुगेका थिए जहाँ उनलाई भिक्षु उपगुप्तले शाक्यवर्द्धनको मन्दिर देखाएका थिए। श्री युवान-च्वांगका अनुसार त्यो मन्दिर कपिलवस्तु नगरको पूर्वद्वार नजिक थियो र उनले त्यसलाई ईश्वरदेव अथवा शाक्यवर्धनका मन्दिर भनी वर्णन गरेका छन्। यस मन्दिरमा ढुंगाको देवमूर्ति थियो[३२]। लुम्विनीबाट कपिलवस्तु आउँदा बालक सिद्धार्थलाई परम्परा अनुसार यस मन्दिरमा देउताको आशीर्वादका लागि लगिएको थियो। अर्को ठाउँ जहाँ अशोकबाट निर्मित स्तूप थियो, त्यो थियो निग्रोधाराम युवान च्वांगका अनुसार कपिलवस्तुको तीन-चार ली दक्षिणमा ली ल्यो स्तुप: (एक माइलभित्र) थियो र यस ठाउँमा बुद्धत्व प्राप्ति पछि पहिलो

251-252. According to Ashokavadana, king Asoka came to the place and prostrated himself before the seven footmarks.

२८ James Legge, The Travesl of fa-Hien, Delhi, 1971, p. 64 Thomas Watters, On Yuan Chwangs Travesl In India, Delhi, 1973, II, p. 14.

२९ Akira Hirakawa, An Evaluation of the sources on the Date of the historical Buddha, P.P. 271-272.

३० John Irwin, Asokan Pillars, Nov. 1973, p. 714.

Andre Bareau, Some considerations concerning the problem posed by the Date of the Buddha's Parinirvan, The Dating of the Historical Buddha, Part I, P. 221.

३१ Andre Bareau, Some considerations concerning the problem posed by the Date of the Buddha's Parinirvan, The Dating of the Historical Buddha, Part I, P. 221.

३२ वाटर्स, युवान-च्वांगको यात्रा बृत्तान्त, दिल्ली, १९७३, II, पृ. १३-१४; दिव्यावदान,पृ. ३९१; अशोक राज सूत्र, अध्याय-२, रकहिल-बुद्धजीवनी, पृ.११७,

पटक बुद्धले आफ्ना बुबासँग भेटेका थिए त्यहीं उनले आफ्नो सानीआमा (गौतमी प्रजापति)सँग संघाटि उपहार स्वरूप पाएका थिए, र ५०० शाक्य तथा आठ राजकुमारहरूलाई बौद्धधर्म भित्र प्रवेश गराएका थिए ।[३३] दिव्यावदानमा र युवान-च्वांगको वर्णनमा त्यस जामुनको बोटको उल्लेख छ जहाँ बप्पमंगल (खेत जोत्ने र वीउ छर्ने) उत्सवको सिलसिलामा युवराज सिद्धार्थ प्रथम ध्यानमा बस्नु भएको थियो[३४] अशोक राजालाई उपगुप्तले त्यो बोट देखाएका थिए। दिव्यावदान तथा युवान-च्वाङको अशोक वर्णन अनुसार रामग्राम भ्रमणको सिलसिलामा उनले बुद्ध परिनिर्वाण स्तूपबाट नागहरूको अनुरोधमा अस्थिधातु नझिकी फर्केका थिए ।[३५]

अशोकका नाभी-नभक प्रदेश

अशोकका शाहवाजगढीपाठ लेखले उनका राज्यभित्र रहेका अन्य प्रदेशहरू बाहेक नभक प्रदेशमा समेत धर्मप्रचारको व्यवस्था गरेका थिए[३६]। यो नभक प्रदेश कहाँ थियो र कुन राजवंशले त्यहाँ शासन गरिरहेको थियो आदि विषय माथि अलि बिचार गरौं । ई. सम्बत् ४०६ तिर कपिलवस्तु क्षेत्रको भ्रमण गर्ने बौद्ध चीनीयात्री फाहियानले श्रावस्तीबाट बारह योजन (८४ माइल) दक्षिण-पूर्व (हुनुपर्ने उत्तर-पूर्व)मा आयुष्मान ककुच्छन्द बुद्ध जन्मेका शहर नपिक्या छ भनी लेखेका छन्[३७]। कपिलवस्तु क्षेत्रको पहिलो अन्वेषण गर्ने, कनकमुनि स्तंभलेख, तिलौराकोट, गोटिहवाका साथै लुम्बिनीको समेत चिनारी गराउने

---

३३ वाटर्स, युवान-च्वांग, II, पृ.११, न्यग्रोधारामको उल्लेख मज्झिम निकायका चुलदुक्खक्खन्ध सुत्तन्त, मधुपिण्डिक सुत्तन्त, सेख-सुत्तन्त, महासुञ्ञता सुत्तन्त, संयुत्त निकायका पिण्डोल सुत्त, पठममहानाम सुत्र तथा गिलान सुत्तहरुको उपदेश भगवानले दिएका थिए। अंगुत्तर निकायको चतुक्क-निपातमा भगवान त्यहाँ बस्नु भएको र संयुक्त निकायको कंखेय्य सुत्तमा लोमस वंगीस त्यहाँ वास बसेका वर्णनहरु छन् । भरत सिंह, पृ. २४४.

३४ वाटर्स, पृ. ७-८ पाद् टिप्पणी-१।.

३५ Th watters, II, p. 20, "when king Asoka was dispersing the Buddha-relics of the eight topes, having, taken away those of seven of the topes, he came to Rama in order to carry off the relice in its tope also. But at the request of the dragon (Naga), abandoned the idea of rifling the tope. It is to be noted that one of the eighth share of the Buddha's relics were deposited,according to Mahaparinirwan sutta and Dhatubha janjiya katha of Buddhavamsa, in the Ramagrama stupa-

Bharat Singha, P. 256.

३६ वासुदेव उपाध्याय, प्राचीन भारतीय अभिलेखोंका अध्ययन, दिल्ली, १९६१, II, पृ.१०; हिजद रज-विषवस्पि योनंक बोयेषु नभक-नभितिन-पलिदेषु सर्वत्र देवनंप्रियस ध्रमनु शस्ति अनुवटंति ।(राजा अशोकका राज्यभित्र रहेका यवन नभक आदि प्रदेशमा सर्वत्र उनको धर्मप्रचारका कामलाई(मानिसहरुले)समर्थन गरेका थिए) ।

३७ जेम्स लेगगे, फहियानका यात्रा विवरण, दिल्ली, १९७१ वृ. ६४ ।

जर्मन पुरातत्वविद डा. फुहररले सर्वप्रथम नपिक-नभीक क्षेत्रको परिचय बारे लेखेका थिए[३८]। विष्णु पुराणमा जम्वुद्वीपका राजा अग्निधरले आफ्ना नौ वटा छोराहरुलाई जम्बूद्वीपका नौ क्षेत्रमा राज्य विभाजन गरी शासन सुम्पेका थिए। ती मध्ये उनका छोरा नाभि हिमाच्छादित हिमालय पर्वत श्रेणीका दक्षिण हिमा नाउको प्रदेशमा शासन गर्दथे।[३९] जैनमुनि ऋषभदेव पनि राजा नाभिका छोरा थिए र उनले प्रसिद्ध राजा भरतलाई राज्य सुम्पी धर्ममा लागे। विष्णुपुराणको अर्को विवरण बमोजिम राजा भरत ऋषभदेवका पूर्वज थिए। श्री इग्गरमोंटले अशोकका अभिलेखहरूमा उल्लिखित नाभका र नाभापंक्ति जातिलाई हिमालय पर्वत श्रेणीभन्दा तल दक्षिण क्षेत्रका सम्पूर्ण नेपालबासीका ऐतिहासिक पूर्वज भनी परिचय गराउनु हुन्छ।[४०] डा. उपेन्द्र ठाकुरले पनि नाभ-नाभग अथवा नेदिष्ट बारे चर्चा गर्नु भएको छ। उनको बिचारमा नाभाग राजा अरिष्टका छोरा थिए। तिनीहरू इक्ष्वाकुवंशका थिए र माफ हिमालय क्षेत्रमा बस्तथे। उनको सम्बन्ध वैशालीका राजाहरूसँग पनि थियो।[४१] एन.पी. चक्रवर्ती [४२] ले पनि अशोकका तेह्रौं शिलालेखमा उल्लिखित उनका राज्यभित्र रहेका (इह राज विषये) नाभक र नाभपंक्ति बारे उल्लेख गर्दै उनको थलोलाई उत्तर-पश्चिम क्षेत्र तोकेका छन्। मेक क्रिन्डलले नाभक

---

३८ Dr. A. Fuhrer, Antiquities of Buddha sakyamunis Birth place, Reprint, Delhi, 1972, P.18, foot note-3, Mr. Fuhrer remarks that the puranas mention this town in the Mythical north close to uttar-kuru, the country of Hyper boreans. Perhaps Na-pei-kea is identical with the Nabhaka of the kalasi and shahbazgarhi versions of the XIII Rock Edict of Asoka,.

३९ H.H. Wilson, The Vishnu, Purana, calcutta, 1961 Pp.131-133 (Book II, Chapt-1) says- Agnidhara, the king of Jambudvip had nine sons. They were Nabhi...Kuru....Maitreya and others. King Agnidhara divided the Jambudvip amongst his nine sons. He gave to Nabhi the Contry called Hima, south of Himvat (the Himalayan Mountains) .Nalihi ruling over Himahva had a son named rishabha by his queen Meru. Rishabha having celebrated many sacrificial rites, resigned the sovereignty, became a celebrated Jain monk (also quoted by P.H.L Eggermout, the year of Mahaviras's Decease, Pp. 139-141).

४० Eggermont, P. 144, 'The inscriptions point out the real inhabitants were the nabhakas and Nabhapantis i.e., the latter names represent the historical designastion of the entire population of the Nepalese to the south of the Himalaya.

४१ Dr. upendra Thakur, History of Mithila, Darbhanga,1956, P. 115 . नाभि प्रदेश कपिलवस्तु नजिक थियो र सुत्तनिपात (पब्बज्जा-सुत्त)मा कपिलवस्तुका शाक्यहरुलाई पनि हिमालयको तराई क्षेत्रका एक जानपद (उजुं जानपदो राजाहिमवन्तस्स पस्सतो) भनिएको छ।

४२ Ancient India, No-4, ASI, Delhi, 1947-1948, P. 19, N.P. Chakravarti, The Minor Rock-Edicts of Asoka.

जाति गंगाको उत्तर भाग र हिमालय पर्वत श्रेणीका माझमा बस्दथे भन्ने विचार प्रकट गरेका छन् ।[४३]

मज्झिम तथा उनका दलद्वारा हिमवन्त प्रदेशमा धर्मप्रचार

श्रीलंकाका वंशावलीहरू क्रमश: दीपवंश र महावंशमा उल्लेख भए बमोजिम अशोकले आफ्ना राजधानी पाटलीपुत्रका अशोकाराममा मोग्गलिपुत्र तिस्साका अध्यक्षतामा तेश्रो बौद्ध संगीतिको आयोजना पछि नौवटा क्षेत्र र देशहरूमा बौद्धधर्म प्रचारका लागि भिक्षुहरू पठाएका थिए । यस कुराको केही मात्रामा समर्थन अशोकावदान, अशोकराजसुत्त र अशोकका केही अभिलेखहरू (शिलालेख संख्या-२, ५र १३) बाट पनि हुन आएको छ । अशोकले धर्मप्रचारका लागि पठाएका धर्ममदूतहरूका विषयमा प्रामाणिक समर्थन साँची, सतधर, सोनारी तथा अन्धरस्तूपबाट पाइएका अस्थिबाकस र अस्थिक्लश लेखहरूबाट भएको छ। अशोकले धर्मप्रचारका लागि छनौट गरेका धर्मदूत र प्रदेशहरूका नाउँ दीपवंश र महावंश बमोजिम निम्न थिए-[४४]

१) मज्झाँतिक्लाई काश्मीर र गान्धारक्षेत्रमा पठाइएको थियो ।

२) महादेव महिषमंडल (मैसुर अथवा आन्ध्र) प्रदेश गएका थिए ।

३) रक्खित बनवास (उत्तरी कन्नड) प्रदेश गएका थिए ।

४) धर्मरक्षित (यवन) अपरान्त (पंजाव र उत्तर-पश्चिम सीमान्त क्षेत्र) प्रदेश गएका थिए ।

५) महाधम्मरक्षित र साथीहरुलाई महाराष्ट्र पठाइएको थियो ।

६) मज्झिम र साथीहरू हिमवन्त प्रदेश गएका थिए ।

७) यवन महारक्षित र साथीहरूलाई योनलोक (पंजावको सीमा र अफगानिस्तानको सीमा क्षेत्र), ग्रीक क्षेत्र (योनकानं राजा मिलिन्दो भरत सिंह, पृ. ३९२) मा पठाइएको थियो ।

८) शोणक तथा उत्तर सुवर्णभूमि (पूर्वप्रदेश-बंगालदेखि वर्मा सम्मको क्षेत्र) गएका थिए ।

---

[४३] J.M. Mecrindle, Ancient India as described by Megasthanese and Arrian, london, 1877, P. 137.

[४४] दीपवंश- VIII, १-१३, महावंश-XII, १-८, अकिरा हीराकावा, बुद्धको कालनिर्णयका लागि श्रोतहरुको समीक्षा, हेन्ज वेकर्ट द्वारा संपादित-ऐतिहासिक बुद्धको काल निर्णय, गोटिंगेन, १९९१ भाग-१, पृ. २७५; राधाकुमुद मुखर्जी, महान अशोक, द एज अफ इम्पीरियल युनिटी, बम्बई, १९६८; पृ. ८४, एच. कर्न, मेनुअल अफ इण्डियन बुद्धिज्म, दिल्ली, १९७४,पृ. ११६-११८.

९) महेन्द्र, इल्लिय, उत्तिय, सम्बल तथा भद्दशिला लंका द्वीप गएका थिए।

माथिका विवरणबाट सम्राट अशोकले पंजाव र ग्रीक प्रदेश, दक्षिण पश्चिमका प्रदेश, श्रीलंका, कश्मीरको हिमाली क्षेत्रका साथै मध्यहिमाली क्षेत्रमा पनि आफ्ना प्रचार दूत पठाएका थिए भन्ने थाहा पाइन्छ। दीपवंश तथा महावंशका अनुसार हिमाली प्रदेशमा धर्मप्रचारका लागि जाने भिक्षुहरूको नेतृत्व मज्झिमले गरेका थिए र उनका साथमा जाने नौवटा अरू भिक्षुहरूका नाउँ क्रमश: काशपगोत्र, हारीतिपुत्र, वच्छिय सुविजयत, गोत शिष्य, महवनायं, आपगिर, कोदिनीपुत्र, कोशिकीपुत्र, गोतिपुत्र र मोगलिपुत्र थिए। यी एघार जना भिक्षुहरूका नाउँ साँची स्तुपबाट पाइएका छन्।[४५] यस वाहेक साँची नजिकै सोनारी र अन्धर स्तूपहरूबाट पनि यिनीहरूमध्ये केही भिक्षुको नाउँ धातुक्लश माथि लेखिएको पाइएका छन्। दीपवंश (VIII, १०) मा मज्झिमबारे वर्णन गर्दै तिनले हिमाली प्रदेशका थुप्रै यक्षहरूलाई बौद्धधर्ममा दीक्षित गरेका थिए भनी उल्लेख छ।

श्री अकिरा हिराकावाले माथि उल्लेख भएका हिमवन्त प्रदेशलाई भारतको उत्तरी हिमालय पर्वतमाला भनी बताएका छन्। माथिका विभिन्न धर्मप्रचारक दलहरू मध्ये कश्मीर, पश्चिमी हिमाली क्षेत्रका-पंजाव, गाँधार र योनलोकमा मज्झाँतक, भिक्षु धर्म रक्षित र भिक्षु महारक्षित गएका थिए। त्यसैले यहाँ उल्लेख भएका हिमवन्त प्रदेशले नेपाल र नेपालका पहाडी भू-भागलाई लक्षित गरेको छ। केही विद्वानले यहाँ उल्लेख गरिएका हिमवन्त प्रदेशलाई तिब्बत र चीनसँग मिलाउने प्रयास गरेका छन् तर श्री फरगुसन र श्री राइस डेविड्सले यसलाई नेपाल तथा मध्य हिमाली भूभाग भनी उल्लेख गरेका छन्।[४६] यसै गरी तिब्वती लामा तारानाथलाई पनि हिमवन्त क्षेत्रका निवासी भनी उल्लेख भएको पाइन्छ।[४७] तर पालीग्रन्थहरूमा तिब्बतका क्षेत्रलाई उत्तरकुरुद्वीप अन्तर्गत राखिएको पाइन्छ र त्यहाँका राजालाई कुवेर भनिएको छ। सुमेरू र मानसरोवरका दक्षिणमा हिमालय पर्वत श्रेणी समेतका भूखण्ड जम्बूद्वीप भित्र रहेका थिए। उत्तर कुरूको उल्लेख महाभारत (भीष्म पर्व), सोर्णनन्द जातक तथा ऐतरेय ब्राम्हण (८।१४।४) मा

---

४५ देवल मित्रा, साँची, भरतीय पुरातत्व, दिल्ली, १९७८, पृ.६५, अस्थिधातु राखिएको बलौटे ढुंगाका बाकसको पूर्वमुखमा माथिका भिक्षुहरुका नाउँ कुदिएको पाइएको छ। त्यस अभिलेखका केही अंश निम्न प्रकारका छन्- 'सविन विनायकान अरम काशपगोत्तम उपादय अरम च वाछि-सुविजयितम विनायक (सबै आचार्यहरुका (धातु) समेत अर्हत काशपगोत र अर्हत वाछि- सुविजयित आचार्य) यी सबैलाई सव-हिमवताचरिया(हिमवतक्षेत्रका सबै आचार्यहरु) भनिएको छ। एच. कर्न, इण्डियन बुद्धिज्म, १९७४ पृ ११७; अकिरा हिराकावा, पृ. २७४; भरत सिंह; पृ.११७; Luders EINOS- 156, 157, 655, 546, 664, 682। साँचीका स्तुपमा पाइएका नाउँहरुमध्ये केहीका नाउँ दीपवंशमा पनि पाइन्छ। दीपवंशमा अशोकबाट हिमालयक्षेत्रमा पठाइएका भिक्षुहरुका नाउँ क्रमश: निम्नप्रकारका छन्; काशपगोत, मज्झिम, दुंदुभिसर, सहदेव र मुलकदेव.

४६ Bc. Law, Geography of Early Buddhism, Delhi ,1997, P. 27.

४७ Lama Taranatha's History of Budhism, 1990, XIV, forward.

पाइन्छ र यस द्वीपलाई हिमालयको उत्तरमा (परेण हिमवन्त) भनी उल्लेख गरिएको छ।[४८] दीघनिकाय महासमयसुत्तमा हिमालीक्षेत्रमा यक्षहरूको वास भएको उल्लेख छ र द्वीपवंशमा पनि भिक्षु मज्झिमले हिमालक्षेत्रका यक्षहरूलाई बौद्धधर्ममा दीक्षित गर्ने वर्णन आएको छ। यस्तै वर्णन लामा तारानाथले गरेको पाइन्छ। उनले अशोकद्वारा यक्षहरुको चारगण सैन्य संगठनको कुरा गरेका छन्।[४९] माथि हामीले चन्दगुप्त र अशोकका सेनामा पनि नेपाली खस र किराँत सेना थिए भन्ने उल्लेख गरिसकेका छौं। यसका साथै आचार्य कौटिल्यले किराँतीहरूलाई सेनामा भर्ना गर्न सिफारिस आफ्नो अर्थशास्त्रमा गरेका छन्।[५०] यसरी मज्झिम जुन हिमाली प्रदेशमा आएका थिए त्यो नेपाल र यक्षका रूपमा चर्चा गरिएका युद्धजीवी जाति नेपालका किराँत, खस, मगर र गुरूङहरू थिए भन्ने सहजै अनुमान गर्न सकिन्छ।

काठमाण्डौं उपत्यका भित्र अशोकका निर्माण कार्यहरू

नेपालका वंशावलीहरूमा सम्राट अशोकको नेपाल उपत्यकासँगका थुप्रै अनुश्रुतिहरू र उनले यस उपत्यका भित्र निमार्ण गराएका अनेकौं स्तूप, विहारहरूको उल्लेख भएको पाइन्छ। अशोकको नेपालसँगको नजिकको सम्बन्धको चर्चा गर्दा उनले हिमालय क्षेत्रका नागलता लहराको दत्तिवन प्रयोग गर्दथे भनी महावंशमा लेखिएको छ[५१]। लामा तारानाथले अशोकबारे १६०८ ई. मा लेख्दा उनले नेपालको विद्रोह, युवराज हुँदा दमन गर्न आएका थिए भन्ने चर्चा माथि गरिएको छ, जुन सत्य हुन सक्दछ। किनभने अफगानिस्तान सम्म कब्जा गर्ने अशोकलाई नेपालमाथि नियन्त्रण गर्नु सजिलै कुरा थियो होला। यहाँ स्मरणीय छ कि तारानाथका सूचना-श्रोत निकै पुराना ग्रन्थहरू थिए जसको आधारमा उनले आफ्ना पुस्तक बौद्धधर्मका इतिहास लेखेका थिए।[५२] नेपालका

---

४८ डा. भरतसिंह उपाध्याय, बुद्धकालीन भारतीय भूगोल, प्रयाग, १९९१, पृ.४८-६१। पाली साहित्यमा यस पृथ्वीलाई चार महाद्वीपमा बांडिएको छ (चतुन्न महाद्वीपानं) यिनको नाउँ थियो जम्बुद्वीप, पूर्वविदेह उत्तरकुरु र अपरगोयान। महाभारतका भीष्मपर्वमा पनि सुमेरु पर्वत मालाका चारैतिर चारमहाद्वीप भएको वर्णन छ जसका नाउँ छन्- जम्बुद्वीप, उत्तरकुरु, केतूमाल र भद्राश्व। विनयपीटकमा भगवान बुद्धले उत्तरकुरुमा भिक्षाटन गरी मानसरोवर (अनोतत्त दह)का किनारमा दिउसोको खाना खानु भएको उल्लेख छ उत्तर कुरु क्षेत्रलाई जातक (III. ३७७) मा 'उत्तर हिमवन्त' पनि भनिएको छ- भरत सिंह, पृ. ११५।

४९ भरत सिंह, पृ. ११७, कर्न मैनुअल अफ बुद्धिज्म, पृ. ११७; लामातारानाथ, बौद्धधर्मको इतिहास, पृ. ६०.

५० राधाकुमुद मुखर्जी, चन्द्रगुप्त र मौर्य साम्राज्य, द एज अफ इम्पेरियल युनिटी, १९६८, पृ. ५७।

५१ महावंश, हिन्दी अनुवाद, ५।२५, भरत सिंह, पृ. ११७।

५२ लामा तारानाथ, पृ. ३६५, तिब्बतका एकजना अर्का भिक्षुलामा धर्मस्वामीले स्वयंभू चैत्यका विहारमा बसी १२२६ ई. सम्बत्मा आठ अर्ष सम्म, आचार्य रत्न रक्षित र आचार्य रविन्द्रसँग शिक्षा हासिल गरेका थिए, त्यसपछि बोधगया र नालंदामा राहुल श्री भद्रसँग

अधिकांश वंशावलीहरूले पाटनका चारै दिशामा चार ओटा स्तूपहरू अशोकले निर्माण गराएका, आफ्नी एक जना चारूमति नाउँ भएकी छोरीको विवाह देवपाटनका राजकुमारसँग गराएका, चारूमति विहारको निर्माण गराएका, स्वयंभू चैत्य तथा चावहिल चैत्य पनि अशोकद्वारा बनाउन लगाइएका, आदि विवरण प्रस्तुत गरेका छन् ।[५३] जहाँसम्म उनकी छोरी चारूमतिको प्रश्न छ, यसबारे श्रीलंकाका वंशावली, अशोकावदान र दिव्यावदान आदि कुनै ग्रन्थमा उल्लेख छैन। उनकी एक जना छोरी संघमित्रा र छोरा महेन्द्र बौद्धधर्ममा दीक्षित भई लंका द्वीपमा बौद्धधर्म प्रचार गर्न गएका थिए। अशोकबाट पाटन र देवपाटनमा निर्माण गरिएका स्तूपहरूका बारे कुरा गर्दा यो सम्भव हुन सक्ने सम्भावना रहेको छ किनभने पाटनका स्तूप अशोककालकै स्तूप जस्तो आकृतिका छन्। चावहिल चैत्य र स्वयंभूका चैत्यको निर्माणकाल हामीलाई थाहा छैन तर दुवै ठाउँबाट लिच्छवी राजा मानदेव प्रथमका समयका, तर सम्वत् नभएका अभिलेखहरू पाइएका छन् ।[५४] यी दुवै ठाउँका अभिलेखमा भिक्षुसंघका कुरा उठेका छन्। चावहिल चैत्य अभिलेखले तीन कुरा बारे उल्लेख गर्दछ- त्यसठाउँमा भिक्षु अथवा भिक्षुणीसँघ (विहार)भवन थियो, त्यसमा किन्नरी जातकका आधारमा चित्रित गरिएका दृश्य अथवा मूर्तिहरू थिए[५५] र शायद एउटा बौद्ध मन्दिर पनि (पूजार्थञ्च महामुनेः) थियो। यी

अध्ययन गरी १२३६ ई. सम्वंत्मा काठमाण्डौ हुँदै तिब्बत फर्केका थिए। उनले पनि अशोकका बारे लेख्दा तिब्बतमा रहेको मञ्जुश्री मूलतंत्रका आधारमा लेखेका छन्। मञ्जुश्री मुलतंत्र बारे कुनै पनि लेखकले उल्लेख गरेका छैनन्। जर्ज रोरिक, धर्मस्वामीको जीवन बृत्तान्त, पटना, १९५९, पृ. ८०।

५३ राइट, वंशावली, १९६६, पृ. ७७, प्राचीन नेपाल, पुरातत्व विभाग, अंक १३, पृ. १४, 'अघि पाटलिपुत्रका राजा अशोकले नेपालमा तीर्थयात्रा गर्न आउँदा... एक-एक चैत्य स्थापना गरी गएका थिए। ती चार चैत्य मध्ये......।'

५४ धनबज्र, लिच्छवीकालका अभि. पृ. ३, श्री धनबज्र बज्राचार्यका बिचारमा चावहिल स्तूप अभिलेख मानदेव भन्दा अगाडिका राजा बृषदेवका पालामा कूँदिएको हो। स्वयंभूका अभिलेख बारे टिप्पणी गर्दै श्री हरिराम जोशीले (नेपालको प्राचीन अभिलेख, नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान, काठमाण्डौ, २०३०, पृ. ४) का त्यसलाई मानदेवका बाजे शंकरदेवको र सबैभन्दा प्राचीन लिच्छवि अभिलेख भनेका छन् तर धनबज्रजीको यसमा सहमती छैन र उनी यसलाई मानदेव ताकाको अभिलेख भन्दछन्। मेरो बिचारमा सम्वत् र प्रष्टसँग राजाको नामोल्लेख नभएसम्म कुनै अभिलेखलाई मानदेव अगाडिका भन्न हाल नमिल्ने देखिन्छ।

५५ धनवज्र, लिच्छवीकालका अभिलेख, त्रि.वि.वि., काठमाण्डौ २०३०, पृष्ट १ 'किन्नरी जातका कीर्ण्ण नानाचित्र विराजितम्,' श्री गोपीनाथ राव र श्री शिवराम मूर्तिले तीन किसिमका मूर्तिबारे वर्णन गरेका छन्- चित्रले सम्पूर्ण कुदिएका मूर्तिको बोध गराउँछ, चित्रार्धले अर्ध (अगाडि मात्र कूदिएका र पछाडि त्यसैसादा राखिएका) मूर्तिबारे ज्ञान दिलाउँछ, भने चित्राभासले लुगामाथि अथवा भित्तामा चित्रण गरिएका चित्रको स्मरण गराउँछ। यहाँ सारनाथबाट पाइएका ई. ४७६ को बुद्धगुप्तको बुद्धप्रतिमा-लेख प्रस्तुत छ- "कारिता अभयमित्रेण प्रतिमा शाक्यभिक्षुणा इमामुद्दण्डं सच्छत्र, पद्मासन विभूषितां। (देवपुत्त्रवतो दिव्यां) चित्रविद्या सचित्रितां ॥" वासुदेव उपाध्याय, भारतीय अभि.पृष्ठ.७५;

चैत्यहरू निश्चितरूपमा प्राचीन हुन्। तर तिनकाबारे निश्चित प्रमाण पुरातात्विक उत्खनन्बाट मात्र उपलब्ध हुनेछन्। उपत्यकाका यी प्राचीनतम ठाउँमा रहेका स्तूपहरू बारे खोजी हुनु आवश्यक छ भने, अशोकले नेपाल उपत्यकाभित्र धर्म प्रचारका लागि आफ्ना दूत अवश्यमेव पठाएका होलान् भन्ने कुरा माथिका प्रमाणहरूबाट प्रष्ट हुन्छ।

गोपीनाथ, एलिमेन्ट्स अफ हिन्दु आइकोनोग्राफी, भोल्युम १, पार्ट १, १९१४, पृ. १८; शिवराम मूर्ति, एन एलबम अफ इण्डियन स्कल्पचर, नयाँ दिल्ली, १९७५, भूमिका- IX .

धामी पतुर्नु तथा देवता चढ्नु

- हंसपुरे सुवेदी

धामी नेपाली लोकजीवनको निम्ति सुपरिचित शब्द हो। यसका विभिन्न अर्थ हुन सक्छन्। 'धामी' यहाँ जातिबाचक शब्दको रूपमा छ। धामी, झाक्री ओझा, बिजुवा, फेदाङ्वा, बुंगथिंग आदि जो आ-आफ्नो धर्म, संस्कृति र लोकचलनको आधार अनुसार सम्बोधित छन् ती सारालाई यहाँ धामीको रूपमा व्यवहार गरिएको छ। नेपाली लोकजीवनमा यिनले धार्मिक र लोकसाँस्कृतिक प्रतिनिधित्व दर्शाउँछन्, हेरकोर गर्दछन्, ठीक-बेठीक गुण दोष खुट्ट्याउँछन् र रोगीमानिसको उपचार समेत गर्छन्- यस प्रकारका धामीलाई यहाँ आदरणीय व्यक्तिको रूपमा लिइएको छ। यसैले प्रस्तुत सन्दर्भमा यसको अर्थ देवी देवतासँग सम्मर्पित देवप्रतिनिधि वा प्रवक्ता साधक (व्यक्ति) भन्ने बुझिन्छ। धामीहरू सबै एकै प्रकारका हुन्छन् भन्ने छैन। यिनीहरूका विभिन्न तह र मर्यादा छन्, परम्परागत विश्वास र कार्य छन्। यसैले धामी सामान्य शब्द भए पनि यसको सार्थकता उसको योग्यता र खूबीमा निर्भर हुनसक्ने तथ्य स्पष्ट छ। त्यस्तै झाक्री पनि धामीको नै एक वर्ग हो। यो वर्ग पनि धामीले जस्तै तन्त्रमन्त्रद्वारा आफ्नो शरीरमा देवता वा प्रेत आवेश गराई उपचार गर्छन्.- जोखना हेर्छन्। शुरू शुरूमा जुगौजुग अगि यो वर्ग झाँक्रो पालेको, तदनुकूल पोशाक पहिरेको आदि हुने हुँदा यसलाई झाँक्री भनिएको हुनुपर्छ भन्ने मत पनि यहाँ कतिपयको छ। त्यस्तै "पतुर्नु"को अर्थ आफ्नै प्रकारको छ। नेपालको सुदूर पश्चिमभेक प्रसिद्ध यसको अर्थ हो - देवतालाई आँगमा चढाएर काम्दै देवरूपमा बक्नु।

लोक जीवनमा धामी झाँक्रीहरूको स्थान आदरिलो देखापर्छ। नेपाली लोक जीवनमा यिनीहरू देवी देवता साध्ने, इष्ट-अनिष्ट छुट्याउने धार्मिक स्वच्छ व्यक्तिहरूको रूपमा लिइन्छन्। यहाँ सामान्यत: धामी झाँक्री भनेर रोगव्याधि, शंका-उपशंका,

मानसिक दोविधा वा घरमा चिन्ता वा चन्चलता इत्यादि आशंकामा आफ्नो शरीरमा देवी देवता वा देवयोनि आवेश गराई, तन्त्रमन्त्र प्रयोग गरी किटान सहित शंका-उपशंका हटाउने मानसिक शान्त्वना (ढुक्क) दिने दैवज्ञ वा झारफुक आदिद्वारा उपचार गर्ने वैद्य वा चिकित्सक आदि व्यक्तिहरू बुझिन्छन्। परम्परा वा लोकविश्वासमा रहेका भूत-प्रेत, डाइनी-बोक्सी, वायुपिशाच आदिको कुदृष्टि वा कुप्रभावबाट मानिसहरूलाई मुक्त पार्ने साधकहरूको रूपमा पनि धामी झाँक्रीहरूको ठूलो महिमा छ। हाम्रो लोकजीवन अन्तर्गत धामी झाँक्रीहरूको रूपमा गुरु गुभाजू, लामा ओझा विजुवा फेदाङवा बुगथिंग आदि रहेका बुझिन्छन्। फेरि झाँक्रीका नै पनि विभिन्न तह वा प्रकार मानिदै आएका छन् र यिनीहरूको ज्ञान-विज्ञानविद्को रूपमा नेपाली मानसिकतामा पहिलेदेखि नै स्थान ओगट्दै आएका छन् भन्ने कुराको संकेत नेपालीको पहिलो मौलिक उपन्यास "वीरचरित्र" (१९५६) ले दिएको बुझिन्छ। जसमा झाँक्रीको विविध प्रस्तुति छ। यहाँ सुनाझाँक्री, रिठेझाँक्री, खोलेझाँक्री, मसान झाँक्री, वनझाँक्री, भिरझाँक्री, रूखझाँक्री आदि झाँक्रीका विभिन्न रूप र स्थिति गिरीशबल्लभ जोशीले आफनो राणाकालीन उपन्यासमा देखाएका छन्[1] जोशीज्यूद्वारा भएको यो औपन्यासिक प्रस्तुति तात्कालिक लोक जीवनगत लोकविश्वासको आधारमा नै भएको हो। जे होस्, यिनीहरूको प्रभाव र विश्वसनीयता नेपाली लोकजीवनमा विविधरूपबाट रहेको कुरा स्पष्ट छ। यसैको आधारमा कर्णाली भेकको जनजीब्रोले धामी विषयका क्रियाकलाप र अन्तर्मर्म समेटी उखान व्यक्त गरेको छ। धामी बसी हेरकोर गरी कमाएको चामलपैसा घरबासीहरूको निम्ति खर्च गरी सुखी तुल्याउन पर्ने हो, तर सबै यस्ता छैनन्। घरभरी धामी भएर पनि परिवार दु:खपाएर भोक भोकै मर्नु चाहिं अनर्थ हो। परिवार भोक भोकै सुकाई थुपारेको धामीका सम्पत्तिको के काम ? यही आशयमा उखान चलेको छ।

घरभरी धामी भोका मछा हामी।
ड्रमा देउता कुमान्या धामी
त्यै द्यौता देखाउन्या आँखा फुट्या हामी।

धामी झाँक्रीका पहिचानको आधार एकातिर व्यवहार- छाँटकाँट र कपाल (लटाजटा), शिखा (लडो वा टुपी) आदि बुझिन्छ भने अर्कोतिर उनीहरूको प्रभाव र पहिचान, आश्चर्यलाग्दा कार्य र विधिविधान आदि नै हुन्। नेपालका विभिन्न क्षेत्र मध्ये पनि मध्य तथा सुदूर पश्चिमाञ्चल भेगमा यिनीहरूको प्रभाव विशेष छ। यहाँ यिनीहरूको महिमा आफ्नै प्रकारको छ। नेपालको पश्चिमाञ्चल भेगलगायत यहाँ गाउँघरका धामी झाँक्रीहरू साधारण सेतो जामा, फेटा, कसैकसैले लामो जटा भएको कपाल समेत पालेका, धमौरा, रूद्राक्षमाला, तान्त्रिक जन्तर वा कौडी, बाघ भालुका दाह्रा आदि समेतको माला लगाएका प्रभावशाली र असाधारण कहलाउने खालका देखिन्छन्। अत: झट्ट हेर्दा यिनीहरूले लगाएको वेषभूषा र आकृतिले नै मानिसहरूलाई प्रभावित

१ गिरीश बल्लभ जोशी, वीर चरित्र, जगदम्बा प्रकाशन - ललितपुर २०२२ पृष्ठ. १-२१०

बनाउने, असर पार्ने अनुभव हुन्छ। फेरि यहाँ लामो टुपी (लडो सु.प. नेक) सहितको कपाललाई छोप्ने ग़री फुर्को छोडी टाउकोमा फेटा गुतिएको हुन्छ। यहाँ देखिने बाहिरी भेषभूषाको सम्बन्धमा टुपी जति लामो भयो, त्यति प्रभावपूर्ण र सामर्थ्यशाली संभिन्छ। अतः यहाँ कसैकसैको टुपी छ सात हातसम्मको लामो हुन्छ। टुपीलाई मिलाई टाउकामा बेरी जुरो बनाई त्यसलाई राम्ररी ढाकेर फुर्को छोडी फेटा गुती हिंड्ने, चेप्टा मोटा प्रकारका सुनका वा- चाँदीका रिंग, हातमा त्यस्तै बाला वा चाँदीका कङ्गण आदि लगाउने परम्परा छ। यस बाहेक दौरा सुरूवाल, जामा-पटुका कोट-इष्टकोट, बख्खु आदि पहिरन पनि स्थानीयता अनुसार लगाउने चलन देखिन्छ। यहाँ यिनीहरूको खास पहिरन भन्दा पनि उनीहरूका परम्परागत चलनको विशेष महत्वपूर्ण रहेको पाइन्छ।

यसप्रकार मध्य तथा सुदूर पश्चिमाञ्चल भेगका धामीहरू शिखा (टुपी) प्रिय त हुन्छन् नै त्यसमा पनि यिनको समुदायमा यसको अधिक लमाई र परिपालनमा विशेष महत्व संभिने परम्परा व्यापक छ। यहाँका कुनै कुनै गाउँ ठाउँमा टुपीमा चाँदी बाँध्नु विशेष प्रकारले केश मिलाउनु आदि कुरा आवश्यक मानिएका छन् अनि यहाँका केही ठाउँहरूमा धामीले पुरोहितको काम समेत गरेको पनि पाइन्छ। जसअनुसार यहाँ धामीहरूले नै बर्तुन, विवाह, यज्ञयाग, दान धर्म आदि कर्मकाण्ड विधानहरू समेत सम्पन्न गर्ने गरेको बुझिन्छ। इत्यादी जीवनगत विधिविधान र अन्य व्यवहारिक कार्यपद्धतिहरूले समेत यी क्षेत्रहरूमा धामीको महत्वलाई उचा पारेको स्वतः अनुभव हुन्छ। अतः यहाँ धामीले जे फलाक्छ, जस्तो निर्णय सुनाउँछ अनि जे जस्तो भविष्यवाणी बताउँछ, त्यसमा कसैको विरोध वा संशय रहन्न। यसरी यहाँका बासिन्दाहरूले धामीलाई देवप्रतिनिधिरूपमा संझी उसैको आस्था र भक्ति विश्वास तथा भरोसा लिएका छन्। फलस्वरूप यहाँको गाउँघरका धेरै झै-झगडा मुद्दामामिला धामीले नै छिन्ने भएकोले अड्डाहरूका कर्मचारीमार्फत् धामीप्रति असन्तोष प्रकट गर्दै यसप्रकारको उखान यहाँ व्यक्त गरिएको पाइन्छ :-

अड्डा कुर्ने हामी मुद्दा छिन्ने धामी।

यसरी धामीवर्ग - विशेषत : कर्णाली भेग ले यहाँको लोक साहित्कि क्षेत्रमा पनि सहज रूपमा स्थान ओगठ्दै आएको कुरा स्मरणीय छ।

यहाँ धामीको प्रभाव प्राचीनतम, पूज्य र व्यवस्थित बुझिन्छ। आदिमस्टो र बारामण्डली कुलदेवता मान्ने भट्टराईहरूका त यी कुलदेवता आँगमा चढ्ने दुई धामी (मस्टो-बारामण्डली) श्रद्धेय व्यक्तित्वको रूपमा मानिंदै र पूजिंदै आएका छन्।[२] यस्तै यहाँका कतिपय ऐतिहासिक मन्दिर, धार्मिक स्थल र कार्यविधान आदिमा धामीहरूको स्थान प्रमुख र पूजनीय भेटिन्छ। नुवाकोटको प्रसिद्ध भगवती मन्दिरमा मुख्य पूजारी धामी नै छन्। यहाँ यिनको महिमा प्रसिद्ध र उल्लेखनीय बुझिन्छ। यस्तै गोरखाका पनि

---

[२] जनकलाल शर्मा, हाम्रो समाजः एक अध्ययन, साझा प्रकाशन काठमाडौं २०३९, पृष्ठ २०६

पहिलेदेखि नै धामीहरूको स्थान आदरणीय देखिन्छ। यसैगरी विक्रमको पन्ध्रौं शताब्दीका कर्णाली प्रदेशका प्रसिद्ध राजा पृथ्वीमल्लको अभिलेखमा धर्मभाणक (धार्मिक व्याख्याता) को रूपमा धामीहरूको उल्लेख भएको छ।[३] यसरी धामीको ऐतिहासिकता र लोकप्रियताको स्थिति विचार गर्दा नेपाली परम्परामा धामीवर्गको स्थान विशेष प्रकारको र उल्लेखनीय देखापर्छ। अतः यहाँ धामीको महिमा विश्वसनीय र महान् छ, अनि उसको आचरण, निष्ठा र लगन पनि तदनुसार हुनु आवश्यक छ। तत् तत् विधिविधान र साधन अनुसार आ- आफ्ना प्रमुख देवतालाई आफ्नो शरीरमा आवेश गराई बोलाउन सक्ने धामीले आफ्नो आहार विहार निष्ठा र साधनामा विशेष रूपले ध्यान पुऱ्याउनु आवश्यक मानिन्छ। यहाँ विश्वास गरिन्छ- शुद्ध खान-पान, आचरण, एकनिष्ठ साधना र स्वस्थ्य विचारमा नै देवदृष्टि तथा प्रविष्टि संभव छ। यसैले चोखो मन, शुद्ध सोचाइ र शरीर, छुवाछुतको विचार तथा खानपानप्रतिको नियन्त्रण यहाँ यिनीहरूका निम्ति विचारणीय मानिन्छन्। अतः आफ्नो घर देवाताका लागि भनी छुट्याइएको पूजाकोठामा एकनिष्ठ भई भगवत् आराधनामा लाग्नु उनीहरूको कर्तव्य संझिइन्छ। यसरी विश्वास, लगन, साधना र स्थिरता चोखो खानपान र सोचविचार, शुद्ध मनःस्थिति र भगवद्भावना इत्यादि साधना कार्यमा नै मानिसको सिद्धिलाभप्राप्त हुने संभावना छ। यसैको अर्को नाम हो- तपस्या, जुन सिद्ध पुरूष वा धामीवर्गको कर्तव्यपरायणता हो। यही कर्तव्यपरायणतामा नै धामीको वाणी सत्यतथ्य हुनसक्छ र उनीहरू देवप्रतिनिधि बन्न सक्छन् इत्यादि। खास गरेर यसप्रकारको सोचाइ हाम्रो मध्य तथा सुदूर पश्चिमाञ्चल भेगको समाजमा बहुप्रचलित देखापर्छ।

शुद्ध आसनीमा पलेटी कसी लडो (टुपी) फुकाली-फिंजी, धूपबत्ती सल्काई जप-जाप साथ देवता आव्हान गर्न थालेको धामीलाई देख्दा विशेष प्रकारको व्यक्तित्व अनुभव हुन आउँछ। जब देवता प्रवेश गराउने एक सुरमा उ मन्त्रजप र शरीर कम्पन गर्न थाल्छ, अनि उसको आवेश र प्रभाव विशिष्ट देखिन्छ। देवता बस्ने मण्डप (क्षेत्र) मा उपस्थित मानिस उसलाई प्रोत्साहित गर्छन्, प्रेरणा दिन्छन्, अनि विस्तारै आफ्ना समस्याहरू प्रश्नका रूपमा राख्न थाल्छन्। प्रसिद्ध साधक मानिएका र नाम चलेका कतिपय धामीहरू आफ्नो शरीरमा देवता चढेको प्रमाणित गर्दै अलैकिक र चटक जस्तो लाग्ने विभिन्न कार्य गर्न गर्न पुग्छन्, तर यो सर्वथा अनिवार्य र सबैबाट गरिने चाहिं होइन। यसरी स्पष्ट हुन्छ- मन्त्रको विधिविधान वा साधनबाट साधकमा विशेष शक्तिसामर्थ्य प्राप्त हुन आउँछ इत्यादि। जिज्ञासा उठ्दछ- यढो मन्त्रगत शक्ति सामर्थ्य स्वतः मन्त्र जापबाट नै प्राप्त हुने हो वा साधक निष्ठाबाट प्राप्त हुनु हो अथवा मन्त्रको सम्वन्धित देवी देवताबाट मिल्ने हो इत्यादि।

स्वभावतः मानव मनमा उठ्ने यी जिज्ञासाहरू स्वयंमा अन्योन्याश्रित छन्। जुनसमय साधक (धामी भाँक्री, ओभा विजुवा आदि) आफ्नो पवित्र आसनमा रही

---

३ धनवज्र बज्राचार्य, कर्णाली प्रदेशको ऐतिहासिक रूपरेखा, काठमाडौं २०४८।

ध्यानमग्न हुन्छ, निष्ठारत बन्दछ, त्यतिखेर ऊ सामान्य मानवस्थितिबाट माथि रही विशेष तहमा पुग्छ । ऊ बाह्य चेतना अर्थात् बाहिरी भौतिक आकांक्षा, लोभ-मोह, भोक प्यास इत्यादिबाट टाढा पन्छिई अन्त:श्चेतनाको जाग्रत् तहमा पुगेको हुन्छ, अन्तश्चेतनाको विशेष समतामा नै साधक सफल र सिद्धिवान् बन्न सक्छ- अन्यथा साधारण । फेरि अन्तश्चेतनाको सजगता सबैमा समान हुँदैन, यो कसैमा अधिक जाग्रत् र कसैमा सामान्य हुन्छ । जो आस्तिक, शुद्ध, सात्विक र विश्वासी छ, यस्ता विश्वासीहरूको अन्तश्चेतना प्राय: सक्रिय र सजग हुनसक्छ- भनिन्छ । जब साधक विश्वस्त मनले तल्लीनसाथ कुनै मन्त्रको जप गर्न थाल्छ, तब उसको अन्तश्चेतनामा नै मन्त्र सिद्धिको लागि सर्वाधिक सहायक बन्छ । किनभने अन्तश्चेतनासँगै साधकको मन्त्र आप्लवित बन्दै सजग र प्राणवान् हुन पुग्छ- फलप्रद बन्दछ । यसरी साधकको निष्ठा, भक्ति र विश्वस्तता, साधना तथा श्रद्धा आदिबाट नै मन्त्रमा शक्तिभाव प्राप्त हुने कुरा स्वत: स्पष्ट छ ।[४]

धामी आफ्नो शरीरमा देवता चढेपछि सारा शरीर कमाउँदै र पडेली[५] गाउँदै उफ्रि-उफ्रि नाच्न थाल्छ । यो भाव र भङ्गी मिलेको नृत्य हुन्न तापनि स्थानीयभेगमा यसलाई धामीनाचेको भन्छन् । यसैको अनुकरणमा सुदूर पश्चिमाञ्चल भेगतिर छिटो छरितो तथा जोसिलो रूपमा गाउँघरका क्लाकारहरूले यहाँ धामी नाच नाच्दछन् । कतै कतै यहाँ धामी धमिनी भई दोहोरी नाच्ने पनि चलन बुझिन्छ । जे होस् यतिखेरको धामीको चालढाल वेषभूषा, शरीर, स्थिति र भाषा आदि बेग्लै अनौठो हुन्छ । ऊ नबुझिने लवजको अस्पष्ट भाषाले श्रोताहरूलाई अलमल पार्छ । धामीहरूको भनाइमा यो देवताको भाषा हो र देवता चढेको बेलामा मात्र आउँछ भन्ने कथन छ । यतिखेर धामी आफ्नो ध्वनि विगारी अड्की-अड्की प्रश्नहरूको उत्तर अस्पष्ट र सांकेतिक रूपमा दिन्छन् । हतपत कसैले बुझ्न नसकिने यो भनाइ देवस्वर भएकोले अस्पष्ट र असामान्य भएको हो । यो विशेष प्रकारको हो भन्ने खालका तर्क र विश्वास श्रद्धालुहरूका पाइन्छन् । यी भनाइ धामीवाणी अभ्यस्त व्यक्तिहरूले प्रष्ट्याउँछन् र तदनुसार गर्न गराउन प्रेरित गर्छन् । यसरी नेपाली लोकजीवनको एउटा पाटो, (क्षेत्र वा वर्ग) मा धामीहरूको महिमा महान् देखिन्छ । यस बाहेक नेपालका अन्य पूर्व-पश्चिमका कतिपय गाउँघरहरूमा पनि धामी झाँक्रीहरूको स्थान विशिष्ट छ ।

नेपालको पश्चिम एक नम्बर नुवाकोटमा मनाइने देवी जात्रा र (चैत्र शुक्ल पूर्णिमा) मा पनि धामीको उत्कर्षकता विशेष महत्वपूर्ण देखापर्छ । यस्ता जात्रामा सम्मानीत देवी भैरवी हुन् । अत: यसलाई अर्को शब्दमा "नुवाकोटको भैरवी जात्रा" भन्ने पनि चलन छ । पुरानो कालदेखि नै भैरवी देवीका धामीको आफ्नै खालको ख्याति र महिमा भएको वास्तविकता ऐतिहासिक छ । यहाँका धामी राजमान सिंहलाई वि.सं. १९९७

---

४ डा. नारायण दत्ता श्रीमाली, मन्त्ररहस्य, हिन्द पुस्तक भण्डार दिल्ली १९८७ पृष्ठ ९८

५ धामीमा देवता .(मस्टो भवानी आदि) चढेपछि सहजरूपमा देवी देवताहरूको महिमा गाइएको प्रार्थनागीत वा मन्तर नै पडेली हो । देउताहरूको. विविधता अनुसार यी विभिन्न भाव र प्रकारका हुनसक्छन् ।

मा श्री ५ महाराजाधिराज राजेन्द्र सरकारबाट काठमाडौं बोलाइएको कुरा समेत थाहा हुन्छ[६] जसले अप्रत्यक्षत: धामीको गौरव र महत्व समेत संकेत गरेको बुझिन्छ ।

यहाँ यस जात्राले एकातिर मानिसको जमघट, भेटघाट मेलापर्व आदिको काम गरेको छ भने अर्कोतिर मानिसको कौतूहल र संवेदनलाई शान्त पार्ने काम पनि गरेको अनुभव हुन्छ । प्रस्तुत जात्राको विधान क्रममा चढेका देवता धामीले आफू देवरूपमा रही सालभरको शुभ-अशुभ भविष्यवाणीलाई श्री ५ महाराजाधिराज पृथ्वीनारायण शाहले समेत महत्व दिएको बताइन्छ[७] । यसपछि संमिलित यो जात्रा देवीघाट 'बट्टार' तलेजु मन्दिर आदि हुँदै अगि बढ्छ र निश्चित स्थानमा आई यसले सिन्दूर जात्राको रूप लिन्छ । अनि भैरवीस्थान सँगैको डवलीमा सो बेलुका धामीलाई विशेष भोगको रूपमा मानिसहरूले वलि चढाउँछन् । आफूलाई भोगको रूपमा वलि चढाएका ज्यूँदा बोका राँगा आदि पक्री उनको आलो रगत उसले घट्घटी पिउँछ । यतिखेर धामीमा विशेष दैवी शक्ति र अलौकिक प्रभाव छाएको विशिष्ट अनुभूति हुन्छ भने स्थानीय बूढापाकाहरूको भनाइ छ । यतिखेरको यो अलौकिक, अनौठो र विलक्षण खालको दृश्य हेर्न टा-टाढाका मानिसहरू समेत नुवाकोट भैरवीस्थान आउँछन् । रातभर जाग्राम बसी धामीको दर्शन गर्छन्[८] । यस अलौकिक कृत्यविधिलाई धामीको विशेष शक्तिसामर्थ्य नमानी धेरै छैन । धामीहरूबाट हुने यस प्रकारका अनौठा र विलक्षण खाले शक्तिवान् अलौकिक घटनाहरू नेपालका पूर्व-पश्चिम विभिन्न भेगहरूमा ठाउँठाउँमा जुगौं अगिदेखि भइरहेछन् र हुँदैछन् । यही नै धामीहरूको असाधारण वैशिष्ट्य हो ।

यस बाहेक लोकमा झाँक्री शब्द साधक व्यक्तित्वमा मात्र सीमित नभई धामी झाँक्रीको साधना र विश्वासद्वारा आश्वस्त र प्रचार गरिंदै आइएका विशेष खालका देवयोनी वा वनदेवतालाई बुझाउन पनि प्रसिद्ध छ ।, लोकविश्वास छ- झाँक्री देवता गाउँबाहिर वनजंगलको आसपास हिंडडुल गर्ने,ओडार वा खोली खोल्सामा अदृश्य रूपले रहने देवयोनी विशेष हुन् । कुनै मानिस अचानक हराई केही दिनपछि झुल्के झाँक्री देउताले लुकाएको भन्ने गरिएको पनि लोकमा सुनिन्छ । यस्ता कति मानिसहरू झाँक्रीका अलौकिक शक्तिको प्रभाववाट केही ज्ञानगुन र शक्ति पाई फर्केको पनि बताइन्छ, अनि यस्ता कतिवटा मानिसहरू आफूलाई झाँक्री भन्ने नामकरण समेत गर्नपुग्छन् । यिनमा कतिपयको व्यवसाय झाँक्री कार्य अर्थात् देउता बस्ने, कागोमागो, हेरकोर गर्ने, झारफुक र ओखतीमूलो गर्ने आंदि गरेको पाइन्छ । हिन्दु देवी देउताहरूको संख्या तेत्तीसकोटी

---

६ स्वस्ति श्रीमन्माहाराजाधिराजकस्य रूक्का आगे मानसिं धामीके आसिष, उप्रांत तैले येक पटक् यहा आउनु पर्‍यो तसर्थ बोलाहाटको लालमोहर पुगमात्र हाम्रा हजुर आउन्या काम गर, इति सम्वत् १८९७ साल मिति माघ सुदि ३ रोज २ शुभम्........
- दिनेश राज पन्त मार्फत् पूर्णिमा २२।३।(२०५१) पू. अं. ८७, पृष्ठ ४७

७ धनवज्र बज्राचार्य र अरू, नुवाकोटको ऐतिहासिक रूपरेखा, नेपाल र एसियाली अध्ययन संस्थान, त्रि.वि. काठमाडौ २०३८ पृष्ठ ११२

८ धनवज्र बज्राचार्य र अरू पूर्ववत् पृष्ठ ११३

बताइन्छ। यी धामीझाँक्रीहरू देवता पिच्छे अलग अलग नभए पनि कतिपय मस्टो र भवानीहरूका चाहिं अलग अलग धामी भएको कुरा कर्णाली लोकसंस्कृति परम्पराबाट थाहा हुन्छ। सामान्य दैवीप्रकोप अनिष्ट, अनिकाल, लागोभागो राम्रो नराम्रो र शकुन अपसकुन आदि छुट्याउने, जोखना हेर्ने आदि कामहरूमा दक्ष मानिन्छन्। प्राय: धामीझाँक्री परम्परा पैत्रिकरूपमा प्रचलित भएको देखिन्छ। यहाँ यही धामी झाँक्री सन्दर्भको कर्म विशेष धामी पतुर्नु तथा देवता चढ्नु चर्चारूपमा प्रस्तुत छन् :

धामी पतुर्नु - यो शब्द कतिलाई नयाँ र नौलो लाग्न सक्छ, यो मध्य तथा सुदूर पश्चिमाञ्चल भेग प्रसिद्ध समस्त शब्द हो, अनि यसको अर्थ धामीको भेषमा देवता बक्नु भन्ने हो। आफ्नो शरीरमा देवता चढाई झारफुक तन्तरमन्तर गर्ने बक्ने धामीहरू प्राय: सबै जातका नेपाली समाजमा पाइन्छन्। धामीहरूको स्त्री वाचक शब्द धमिनी हो। नेपाली जनजिब्रोमा यो त्यति प्रसिद्ध देखापर्दैन। नेपालको मध्य तथा सुदूर पश्चिमाञ्चल भेगमा मस्टो देवताको ठूलो प्रभाव छ। यिनीहरू भगवान् महादेवका सहयोगीगणको रूपमा विश्वस्त छन् र शक्तिसम्पन्न लोकदेवताको रूपमा पूजित छन्। भनिन्छ- मस्टोका बार भाइ र नौ बहिनी छन्। यहाँ उक्त क्षेत्रभित्रका गाउँघर जिल्ला अञ्चलमा यी देवी देवताको ठूलो प्रभाव देखापर्छ। यी सर्वशक्तिमान् हर्ताकर्ता संझिइन्छन्। यहाँका गाउँघरमा मानिसहरूको हानिनोक्सानी, चोरी जारी लुटपिट, दु:ख विगार, अन्याय-अत्याचार, आपत्-विपत् छोरा-छोरी वा नि:सन्तानको अवस्था, खडेरी र अनिकाल पशुपन्छि|र अन्नपात आदिमा नोक्सानी इत्यादी जे जस्तोसुकै व्यावहारिक कठीनाइ भए परेमा मानिसहरू यिनै मस्टो देवताका शरणमा पर्छन्। यस भेगमा ठाउँठाउँमा मस्टोदेवताको थान (मन्दिर) बनाइएको हुन्छ। यहाँ यी बार भाइ मस्टो मध्ये आ-आफ्नै नाउँका धामी हुन्छन्। स्थानीय मानिसहरू यी धामीलाई डाक्टर, दैवज्ञ (भविष्यवक्ता) वा न्यायाधीश आदि रूपमा सर्वशक्तिमान् संम्झन्छन् र साक्षात् देवताको नै प्रतिनिधिका रूपमा मान्दछन्।

यहाँ बार भाइ मस्टा र भवानीको प्रतीक थानको स्थापना गरी बनाइएको कुनै एउटा निश्चित थलो र क्षेत्र (एरिया) हुन्छ, अनि यो (मस्टो थान) त्यस क्षेत्रमा भरको नै पूजा तथा आराधना स्थान संझिइन्छ। फेरि यहाँ यी मस्टो र भवानीका सेवक, भूत, भैरव, म्यार, बान्नु आदि बस्ने भनि बनाइएको ठाउँलाई कतै थान र कतै खोपो भन्ने चलन छ। यी मस्टोका सेवकगणको सम्झनामा गरिने पूजा वा सेवाकार्यलाई छिट्याउन्या भनिन्छ। यहाँ धामीलाई अतितकालीन परम्परादेखि नै मस्टो भवानी र मस्टोका सेवकगणहरू समेतको पूजा आराधनागर्ने, गाउँघरको रक्षा रखवारी गर्ने र आपत् विपत् आदि टार्ने काम हुनसक्ने वा भए गरेको धार्मिक तथा सांस्कृतिक दुवै नेतृत्व दिइएको छ, अनि यो जिम्मेवार काम यी धामीहरूले लिइआएका पनि छन्। अत: यहाँको समाजअन्तर्गत आइपर्ने धर्म, संस्कृति, लोकविश्वास र आचार विचार आदि व्यावहारिक तहमा धामीको स्थान उल्लेखनीय देखापर्छ। धामी आफ्नो देवस्थानमा बसी मन्त्र जगाई देव आराधना गरेको समय उपस्थित श्रद्धालुहरू उसलाई साक्षात् देवरूप संझिन्छन्।

धामीहरूले आफ्नो पडेली (मन्त्रपद) पढी देउता जगाएको समय सारा श्रद्धालुहरू स्तब्ध बनी उसैको शुभाशिर्वादमा लालायित वा मग्न बनेका हुन्छन्। यहाँ धामी निर्गुणतत्व देवतालाई आफूमा अवतरित गरी बक्ने निर्गुण उपासक साधक वा तत्व ज्ञानीको रूपमा देखापर्छन्।

यहाँ साधकद्धारा उपासना गरिने लोक देवतालाई मूलदेवता र सहयोगी देवांशरूप गरी दुई श्रेणीमा बाँड्न सकिन्छ। यी सबै देवी-देवता तथा देवांशहरूलाई पुज्ने धूपधुवार गर्ने तरीका वा विधिविधान करिब-करिब एकै छ। तर यहाँका केही देवता पतुर्ने (धामी मार्फत् शरीरमा देउता अग्ररित गराउने बक्ने) केही नपतुर्ने छन्। शिव, नारायण, मैयार पैरो पानी लेक आदिमा परी अकालले मरेका) आदि नपतुर्ने देवता हुन्। यिनीहरूको पूजाविधि आफ्नै प्रकारको हुन्छ। यिनीहरूमा पूजारी प्राय: एउटामात्र हुन्छन्। यिनको धामीसँग खास सम्बन्ध हुँदैन। यहाँ धामी, पुरोहित वा पुजारीले पूजाको निश्चित दिन भन्दा अगिल्लो दिनदेखि नै उपवास बसी पूजाथान भार बढार, लिपपोत गरी शंखघण्ट बजाई नित्य पूजा तथा हवन र स्त्रोत्र पाठ सहित आराधना गर्दछन्। यहँ पूजासँग सम्बन्धित कुलका प्रत्येक घरहरूबाट श्रद्धासाथ ल्याइएको पूजासामान र भेटी नैवेद्य (जौको पीठो, चामल, तेल घिउ, दूध, दही इत्यादि) चढाउँछन्। प्रसादको रूपमा देवताको थानमा नै रोटी, खीर आदि बनाई देवतालाई चढाई उहीं नै सो नैवेद खाएर आउने वा घर फर्कने चलन छ।

देवपूजाक्रममा पतुर्ने देवता छन् भने तिनीहरूको पद्धति केही फरक देखिन्छ। धामी पतुर्ने काममा जुन दिन जाने हो सोको अगिल्लो दिनदेखि नै धामीले उपवास बसी त्यस दिन विहान सखारै ब्रह्म मुहुर्तमानै नुहाइ धुवाइ गरी पाठ पूजा सिध्याई स्वच्छ पवित्र (चोखो) बनी पतुर्ने कार्यमा तम्तयार भई सावधानी साथ बस्तछ, खानपान काम समेत केही गर्दैन। यहाँ सर्वप्रथम धामीको सहायक डाँग्री (सहायक रूपको पूजारीले) मन्दिर भित्रको धामी पतुर्न बस्ने पूजाचौको सहित देउता थान भार बढार, लिपपोत आदि गरी सफा सुग्घर बनाउँछन्। बत्ती बाल्छन्। धामी बस्ने चौकोमा चोखो लुगा राडी पाखी लिउ वा फेरे आदि पवित्र वस्तु ओछ्याइन्छ। बाहिर दमाईहरू शुभ सगुनको बाजा पञ्चेबाजा बजाउँछन्। रूद्रीपाठ, वेदपाठ र अन्य धार्मिक ग्रन्थहरूको समेत पाठ गरी गराई श्रद्धालुहरूबाट जय जयकार मनाई त्यहाँको वातावरणलाई पवित्र र भावमय तुल्याइन्छ। पूजाथान पवित्र भावना र आस्तिक मनोवृत्तिद्वारा गम्भागम्भी भरिभराउको शान्तमय वातावरणमा एकोहोरिन पुग्दछ अनि स्निग्ध वातावरणमा केन्द्रित मानसिकता धामी मुटुभरी राख्दछन् देवताको यस क्रममा पुनीत भाव र स्वच्छ वातावरण हृदयंगम गर्दै बिस्तारै धामी पवित्र आसनमा पलेटीकसी लडो फुकाली फिज्दछ, धूपवत्ती बाली, मन्त्रजप गरी देवताको आव्हान गर्दछ। त्यस स्थितिमा पतुरेर मन्त्रवलद्धारा नयाँ रूप र चालढालमा अवतरित धामी अर्कै फूर्तिलो अवस्थामा अवतरित हुन्छन् र विभिन्न कुरा बक्न थाल्दछन्। अनि आफूमा देवत्व अंश अवतरित भएको छ भन्ने प्रमाणित गर्न भेद गर्दछन् अर्थात् मानिसहरूले गर्न सकिने किसिमका अपौरुषेय कामहरू जस्तै बलिका ठूल्ठूला

बोकाहरूको घाँटी दाँतले एक फेरामा नै कटक्कै पार्नु, घण्टाभित्रका रालोको डण्डीलाई सहजै दाँतले काट्नु धामीसँगै र नजिकै राखिएका ठूला ठूला (साधारण मानिसको उचाल्न नसकेको) वस्तुहरू सहजै उचाल्नु इत्यादि ।

यस प्रकार धामीलाई साक्षात् देवप्रतिनिधिका रूपमा विश्वास गर्दै उनी (धामी) कुलदेवरूप मस्टोको नै देवत्वस्वरूप हुन् भन्ने मानी आदर सम्मान गरिन्छ। यस विश्वासको आधारमा नै मानिसहरू ऊ संग आफ्ना भएका झोझ झमेलाहरू, अप्ठेरा धुकचुक र दोविधाका कुराहरू, दु:ख विमार र कचिङ्गल खाले झै-झगडाका समस्याहरू आदि विविध कुराकानी तथा प्रसंगहरू अघि सार्छन् अनि समस्या समाधानका उपायहरू माग्दछन्। धामीमा चढेका इष्टदेव मस्टो मार्फत् यहाँ समाधानका उपायहरू बताइन्छ। यसरी उपस्थित मानिसहरूका जिज्ञासा, धुकचुक र समस्याहरू करिब करिब समाधान भइसकेका हुन्छन्। समग्र कौतुहल तथा हलचल, उत्तेजना वा तुल्वुलहावट शान्त र आराममा पुगेको हुन्छ। धामीको अगाडि राडी पाखी वा लिउमा चामल अक्षता, फूल नैवेद्य आदि राखिएका हुन्छन्। पतुर्ने क्रममा नै बीच बीचमा धामीहरूले विस्कुन चलाए झैं चामल चलाउने, छरल्ने गर्दै रहन्छन्। यसपछि विस्तार विस्तार प्रश्न उत्तरक्रम सकिन्छ। अनि पतुरेकै अवस्थामा धामीले उपस्थितहरूलाई टीका लगाइदिन्छन्। धामी जुनसुकै जात कुल वा अवस्थाको भएपनि यतिखेर ऊ पुज्य र सम्मानित सम्झिइन्छ, नि:संकोच उसका हातको टीका थापिन्छ। साथै सम्बन्धित मान्छेलाई घर लैजान भनी चारदाना दिन्छन् अर्थात् केही चामल दिन्छन्। सो चामल यत्रतत्र मिसाइन्छ, राखिन्छ। अर्को कुरा सो चामल घरमा भात पकाउँदा मिसाई खाएपछि घरको स्थिति हुन्छ अन्यत्र मिलाएकोमा फलिफाप हुन्छ, शुभकल्याण मिल्छ आदि भन्ने भण्डारको अन्न र अनाजमा मिसाएपछि सह हुन्छ भन्ने विश्वास गरिन्छ।

यसरी पतुर्नेकार्य र आजापूजा विधि सकिएपछि धामीले उसको शरीरमा मन्तरेको पानी छर्की मन्त्रपढी विस्तारै पतुर्नेकार्य सिध्याउँछन् साथै आफ्नो आँगमा चढेको देवत्वशक्तिलाई पनि उपसंहार गर्छन् अनि त्यहाँको पूजाको क्रममा तत् तत् देवतालाई सम्बन्धित कुलघरहरूबाट ल्याइएका नैवेद्यका प्रकार यथास्थानमा चढाइन्छ, देवी देवतालाई खुवाइन्छ र पूजाविधि पनि समाप्त गरिन्छ। यहाँ पतुर्ने तथा देवतापुज्ने क्रममा धामी र सहयोगी र दोमासे आदि लगायतका मानिसहरू सक्रिय भएका हुन्छन् साथै बाद्यबादक र वेद पुटित आदि पाठकर्ता समेतको प्रेरणा पनि यहाँ स्मरणीय सम्झिइन्छ। यिनै श्रद्धालुवर्गको सहयोग, सक्रियता र विशेष उत्साह आदिको प्रेरक माध्यमबाट पतुर्ने कार्य पूरै समाप्त हुन पुग्दछ। यसपछि सारा मानिसहरू आ-आफ्नो यथास्थानमा (घर) फर्कन्छन्।

देउता चढ्नु शब्द नेपाली लोक जीवनमा व्यापक र प्रसिद्ध छ। देउता चढ्नु भनेको धामी झाँक्री, ओझा विजुवा आदि साधकहरू मार्फत् मन्त्रवल र साधनहरूद्वारा आँगमा देवताको प्रवेश गराउनु र कम्प छुटाई विभिन्न दोष, लागो लगन आदि भूत भविष्यत् र वर्तमान लगायतका कुरा बकाउनु हो। हाम्रा स्थानीय लोक देवताहरू

साधकका आँगमा चढ्ने कम्प ल्याई शुभाशुभ वा लच्छिन् कुलच्छिन् बक्ने आदि कुराप्रति लिइने विश्वास परम्परागत छ अनि यी लोकदेवतालाई आँगमा चढाउने लौकिक जीवनको भविष्य बक्ने प्रभाविला साधकहरूलाई धामी झाँक्री, ओझा विजुवा आदि मान्ने चलन छ। सामान्यत: यी एउटै हाराहारीमा आउने एकै किसिमका व्यक्तित्व भएपनि सानो फरक चाहिं पाइन्छ। धाम र देवी देवल वा मस्टो आदिको धार्मिक स्थल र स्थानमा रहेको साधक बस्ने ठाउँमा बस्ने, तन्त्रमन्त्र साधक धार्मिक व्यक्ति नै धामी हुन्। हाम्रो सुदूर पश्चिमाञ्चल भेकमा धामीको ठूलो प्रभाव छ। फेरि लामो लामो झाँक्रो (लाटा-जटा) पालेका मन्त्रबल र साधनाद्वारा देवी देवता वा प्रेतात्मा जगाई भूत भविष्यत्, हेरकोर लागोभागो आदि जस्ता कुराहरूको साथै उपचार वा सुरक्षार्थ कार्य गर्ने ढ्याँग्रो वा थाल बजाउँदै फलाको हाली तन्त्रमन्त्रको प्रभाव देखाउने साधकलाई झाँक्री भनिन्छ। नेपाली गाउँघरमा झाँक्रीहरूको निकै प्रभाव छ। धामी र झाँक्रीमा साधक लगनशीलताको मात्र भिन्नता हो, अन्य कुरामा खास ठूलो अन्तर छैन यस बाहेक पूर्वी तराई भेगमा यस्तै लागोभागो हेर्ने र तन्त्रमन्त्र संरचना गर्ने व्यक्ति ओझा मानिन्छन्। राई जातिका धार्मिक संस्कार एवं विधि विधान गर्ने (पुरोहित) लागोभागो तथा लच्छिन कुलच्छिन हेर्ने (जैसी), फुकफाक गर्ने र दोष पैल्याई तन्त्रमन्त्र वा ओखती मुलो गर्ने साधक (वैद्य) इत्यादि सबै कुराको समष्टि रूप हो विजुवा। त्यस्तै लिम्बू जातिमा यिनीहरूलाई नै फेदाङ्वा भनिन्छ। यसरी तन्त्रमन्त्र साधनामा लागेको यो वर्ग आ-आफ्नै प्रकारले जुगौं देखि प्रसिद्धि प्राप्त गर्दै र लोकविश्वास लिंदै आएको तथ्य स्मरणीय छ। यी धामी झाँक्री वा साधकहरूमा आँगमा विशेषगरी कुलायन, वनदेवी, वनझाँक्री, भूत प्रेत पिशाच, डाइनी बोक्सी र वायु दुसाध, डुलुवा र दोबाटे, वीर मसान र संसारी, लागोलगन इत्यादि लोकजीवनका मानिंदै आएका देवयोनि तत्व नै चढ्छन्। आँगमा देवता चढेको समय उ काम्छ। जिज्ञासु तथा पृच्छकहरूलाई उद्देश्यगत विषयवस्तु बताउँछ र उनीहरूको आकांक्षा पूरा गर्छ। आँगमा देवता प्रवेश गरेको यस स्थितिलाई नै देउता चढ्नु भनिन्छ।

गाउँघरमा अचानक रोग लागि मानिसहरू ओछ्यानमा परे, लामो समयसम्म धङधङ्ती थलिए, मुग्लान बसेको माभिस वर्षौंसम्म घर फर्केन वारम्बार व्यावसायिक हानी नोक्सानी हुँदै गए, लामा लामा ठूला खडेरी पानी परे वा बेसमय असिना पानी वर्षी बालीनाली फलफूल सखाप भए र यसमा अन्य केही सीप नलागेपछि अन्तत: देवताको शरण पर्ने चलन हुन्छ। नेपालीहरू देवीदेवताप्रति ठूलो आस्था र भक्तिभाव दर्शाउँछन्। यहाँ एकतिर सानो विघ्नबाधा पर्नासाथ देवीदेवता सम्झि भाकल गर्ने चलन देखिन्छ भने अर्कोतिर देउता बसाई बक्ने र सत्यतथ्य खुट्याउने पनि व्यापक चलन छ। देउता बस्ता गाउँछिमेकीका धामी झाँक्री आदिलाई बोलाइन्छ। यिनीहरूको आफ्ना सिद्ध गुरुहरू वा वन झाँक्रीबाट मन्त्र साधेका हुन्छन् भन्ने विश्वास लिइन्छ र यिनीहरू स्वयं पनि यस्तो विशेष शक्तिलाभ गरेको बताउँछन्, विश्वास दिलाउन कोशिस गर्छन्।

धामी, झाँक्री, ओझा विजुवा आदि साधकहरू मन्त्रबलको प्रभावको विशेष शक्तिलाभ गरेका असाधारण व्यक्ति कहलाउँछन्। अरू यसमा विशेष असाधारण देखिन र

देखाउन उनीहरू बाहिरी भेष भूषा, हावा पानी र लट्टागट्टा समेतले अनौठो आकृति धारण गर्न पुग्छन्। अरू कसै कसैले त जन्तर, रूद्राक्षमाला कौडी र बाघ भालू आदिका दाह्रो समेत भएका रंगी विरंगी माला आदि पहिरेर अनौठो चाल ढाल, र स्वरूप आकृति र चेष्टा प्रदर्शित गरी सर्वसाधारणलाई आकर्षित गर्ने छाँट निकाल्दछन् र हाव भाव चेष्टा सिक्छन्। यिनीहरूका प्रभावीक्रिया र छलीप्रवृत्ति अनौठा-अनौठा हुन्छन्। यिनीहरू उपचारको क्रममा झारफुक, टुनामुना र जन्तर समेत लगाइदिई आफ्नो प्रभाव दर्शाउँछन्। प्रार्थना र आराधना आदि मन्त्रबलमा विश्वास दिलाउन ढाडस दिन्छन्। अपौरूषेय खालका विविध कहानी र कार्यहरू बताउँछन्। यस प्रकार नेपाली लोक जीवनमा धामी, झाँक्री, ओझा विजुवा आदिको अर्के प्रकारको भूमिका देखापर्छ,। यहाँ यसैका हाराहारीको एक प्रकारको भूमिका जैसीले पनि खेलेको हुन्छ । जैसीमा प्राय: देवता चढ्दैनन्। यिनीहरू फलित-ज्योतिष विद्या र शकुन शास्त्र, हस्तरेखा र समयसारिणी आदिको भरमा लागो-लगन खुट्याउँछन्, दैवज्ञ बन्ने कोशिस गर्दछन्।

धामी, झाँक्री, ओझा, विजुवा आदिको मुख्य प्रभाव देउता चढ्नुमा हुन्छ। यिनीहरू गाउँघरमा प्राय: देउता बसी लागो-भागो वा ग्रहदशा छुट्याई देउताको प्रतिनिधि बन्ने कोसिस गर्दै लोकमा आफ्नो प्रभाव दर्शाउँछन्। वेरामी हेर्ने, उसको ग्रह दशा र रोगको निदान पत्ता लगाउने, उपचार गर्ने र भविष्य वाणी खुट्याउने आदि गाउँले समस्याको समाधान निकाली विश्वास दिलाउँदै परम्परागत उपाय पनि यिनीहरूले नै गर्छन्। देउता बस्ने, देउता चढ्ने आधारभूत कुराकानीको क्रममा सर्वप्रथम देउता बस्ने थलो गाईको गोवरले लिपी पवित्र गरी झाँक्री बस्ने आसनी ठीक पारिन्छ। झाँक्री आफ्ना तान्त्रिक तानामाना सहित आसनीमा बस्छन् अनि बेमारको उद्देश्यले गरिएको सो आयोजनामा भए वेमारीसहित मूल मानिसहरू पनि साथै उपस्थित हुन्छन्। वातावरण शान्त, स्निग्ध र सुमधुर देखापर्छ। झाँक्री आफ्ना तानामाना फिजाउँछन् अनि वरिपरि अभिमन्त्रित अक्षता फूल छर्कि चोख्याउने काम गर्दछन्, दश दिशा बाँध्छन् र सो थलोलाई उनी निर्भय तुल्याउँछन् अनि मन्त्र साधेका फूल अक्षताले नै इष्टदेवताको साथै आफ्ना तानामाना समेत मनमनै पूजा गरी थाल वा ढ्याँग्रो विमारीको वरिपरि घुमाई विस्तारै ठटाउन थालिन्छ। यहाँबाट निस्केको एकतमासको शब्द (स्वर) लहरको अनौठो कम्पनद्वारा विमारी मनस्थितिलाई उनी एकोऱ्याउने प्रयास गर्छन्।, यहाँ विमारीका लहडी मनस्तन्तुलाई एकोहोऱ्याउने वा केन्द्रित गर्ने मानसिक शान्त्वना अभिवृद्धि गर्ने यो वातावरण एउटा विशेष प्रणालीको रूपमा देखापर्छ। यही क्रममा यहाँ बीच बीचमा मकल वा जिमी जेमा होस् आगो बाली धूप दिने, प्रार्थना गर्ने क्रम चलिरहन्छ। यस प्रकार देउता चढ्ने र बक्ने विधि सजीव किसिमले त्यहाँ शुरू हुन्छ सुगन्धित बन्छ र बनाइन्छ। यस प्रोत्साहनपूर्ण वातावरणमा विस्तारै झाँक्री काम्न थाल्छन्। उनको कम्पन आवेग र जोशको अनि बृद्धिमा विस्तार विस्तार तीव्र हुँदै जान्छ। उपस्थित मानिस उसैको सहायतामा अवाक मुद्रा लिई शरण पर्छन्। आफ्ना मानसिक शंका उपशंका, दोविधा वा घरभरका कुराकानी सोधपुछ गर्छन्। बेमारलाई लागोभागो ग्रहदशा वा अंगदगुन के हो ?

जानकारी लिन्छन्। लागोभागो वा देखि खुट्याउने, लगन टार्ने वा पूजागर्ने, बलि दिने वा मन्साउने इत्यादि कुराहरू पनि झाँक्रीले नै खुट्याउँछन्। यस बाहेक मानिसहरू केही समस्या वा अप्ठ्यारो भए सो बताई उपायको बाटो माग्छन्, अनि झाँक्रीले देवबोलीमा सो पनि संकेत गर्दछन्। यसरी सारा श्रद्धालुहरूको जिज्ञासा र आकांक्षा निमिट्यान्न पारी चित्त बुझाई झाँक्री जनसाधारणमा अवतररित हुने काम गर्छन्। पलत: उनको कम्प र बोली विस्तारै विस्तारै छुट्दै जान्छ। अभिषेक र आचमन गरी देउता चढ्ने काम उनी बन्द गर्दछन्।

आर्य जातिमा देवता आव्हान गर्ने परम्परा पुरानो हो। स्वाहाकार आहूति मार्फत् प्लुतस्वर प्रयोग गरी देवता आव्हान गर्ने विधान बैदिक परम्परा प्राप्त छ। अथर्व वेदमा त यसको अझ विस्तृत विधान र स्पष्ट तरिका समेत वर्णन गरिएको पाइन्छ। जेहोस्, जब आफ्नो विधि विधान मार्फत् धामी झाँक्री आदि काम्न थाल्छन्, तब उनीहरूको आँग मा आहूत देवताशक्ति विस्तारै अवतरित हुन पुग्छन् भन्ने विश्वास यहाँ पहिले देखिनै छ। यही हो देउता बस्नुको वैशिष्ट्य।

यसरी धामी झाँक्री, ओझा, विजुवा आदि तन्त्रमन्त्रवाला अभिचारिक साधकहरूको सहारा र विश्वासमा सरल नेपाली आस्था अगाध बन्न पुग्छ। अभाव, अन्धविश्वास र परम्परित आस्थाले जकडिंएको अल्पशिक्षित तथा अशिक्षित यो समाज देवी देउता आदिको कुदृष्टि र वेसहाराले थिल्थिलिएको विश्वास अन्तर्गत यिनै धामी झाँक्री आदिको आडमा लागि केही हदमा भएपनि मानसिक पीडा र तुल्बुलाहट शान्त गराई झिनो विश्वास र भरोसा लिन पुग्छ अनि यहाँको उपचार र शमनको निम्ति उनीहरूकै निर्देशनमा विधिविधान गरी मानसिक शान्त्वना लिने र आश्वस्त बन्ने प्रयास गरिन्छ। यो क्रम जुगौंदेखि परम्परित छ - चलिरहेको छ। आजभोलि पनि धामी परम्परा यहाँका घरगाउँको सुदूर पश्चिम भेगको, अनि आतुर लोकजीवनको धिप्धिपे आशा तथा जीवनसहारा बनिरहेछ। आज यस विद्याले विस्तारै युग सम्मत आधुनिकतालाई पनि अंगाल्दै अगि बढ्ने प्रयास गरेको बुझिन्छ। अत: आजको धामी विद्या, मन्त्रसाधना, ज्योतिष वैदाङ्गी र डाक्टरी सम्बन्धी टापटुपे ज्ञानले समेत आफूलाई प्रभाविलो बनाउन कोशिस गरेको छ।

प्रस्तुत धामी विधान अन्तर्गत धामी पतुर्ने तथा देउता बस्ने क्रियामा कति पर-अपररूपको अन्धविश्वासले मानसिकतालाई रूमल्याइराखेको हुनसक्छ, अनि कति मानसिकताको आश्वस्ततावाट नै आलोकतातिर डोऱ्याएको हुनु पनि संभव छ- यो सारा परोक्षविषयवस्तु नै हो। जे होस्, यो समस्त परम्पराको आश्वस्तता र मानसिक शक्तिको एउटा क्षीण साधन हो, जीवन-सन्तोष निम्ति विश्वस्तता जनित केवल मधुरो सहायतामात्र हो।

सन्दर्भग्रन्थ

विजय चालिसे- डोटेली लोकसंस्कृति र साहित्य, काठमाडौं, २०३१

विहारीकृष्ण श्रेष्ठ - कर्णाली लोकसंस्कृति (खण्ड ३), २०२८

भीमबहादुर पाण्डे - त्यस बखतको नेपाल (भाग १) २०४४

रत्नाकर देवकोटा - कर्णालीको अथ - इति, २०४६

पूर्णप्रकाश यात्री - भेरी लोकसाहित्य   २०४१

डा. नारायणदत्त श्रीमाली, - प्राविष्टक हिप्नोटिज्म

रामकृष्ण शर्मा - प्यारो सपना र अन्य लेखहरु २०१७

गिरीशवल्लभ जोशी - वीर चरित्र २०२२

पूर्णिमा, गरिमा, हाम्रो लोकसंस्कृति, मधुपर्क आदि पत्रिकाहरू

सहनै : बाजा एक नाम अनेक

- रामशरण दर्नाल

सहनैको उत्पत्ति

नेपाली परम्परागत र लोक संगीतको मुख्य स्वरबाजाको रूपमा प्रसिद्धि कमाइसकेको सुषिरवाद्य सहने पञ्चैबाजा र नौमती बाजाहरूमा ज्यादै लोकप्रिय छ। ताडको पत्तीद्वारा नल बनाएर विशेष रूपमा बजाइने यो स्वरबाजालाई नेपालमै पनि विविध नामले जान्न सकिन्छ। सहनैलाई कतै सनही, सनइ, सनाइ र शहनाई पनि भन्ने गरिएको छ। तर, लोकमा वा लोकवाणीमा यसलाई सहनै नै भन्ने गरिएको पाइन्छ।

भनिन्छ - सहनै सबभन्दा पहिले फारस (मध्यपूर्व) देशबाट भारतवर्षमा प्रवेश गरेको हो। फारसी शब्दमा सहनैलाई शाहनेय अर्थात् फुकेर बजाइने बाजाहरू मध्यंको शाह अर्थात् बादशाहको रूपमा लिइएको छ। कुनै विद्वान्ले यो वाद्य शहनाइ नभएर बाँसुरी परिवारको फुकेर बजाइने बाजा मानेका छन्। तर, संगीतशास्त्री पं. अहोबलले संगीत पारिजातमा सहनैलाई सुनादि, भनेका छन्- "रक्तचन्दनसंजात : सुनादि सुषिरान्तर : ॥ ३ ॥

यसैगरी संगीतरत्नाकरका पं. श्रांगदिवले पनि मतंग आदि मुनिहरूको उद्धरण दिँदै सहनैको आदिनाम मधुकरी बताएका छन्। डा. लालमणि मिश्रले भारतीय संगीत वाद्य नामक पुस्तकमा सुनादिको अभिप्राय शाहनेयसँग मिल्दो जुल्दो भएको कुरा जनाएका छन्।

नेपाली संगीतको सन्दर्भमा सहनैको उत्पतिबारे विचार गर्दा महाभारतकालमा किराँतेश्वर महादेवका एक हातमा धनु र अर्को हातमा सिङ् (श्रृङ्ग) रहेको पाइन्छ। श्रृङ्ग समस्त सुषिरवाद्यको जनक हो। यसबाट धेरै सुषिर वाद्यको निर्माण भएको छ।

बौद्धजातकमा एक जातक श्रृङ्ग भेरी पनि रहेको छ। ललितपुरको मतया मेलामा वर्षेनी नेकु (सिङ) हरू धार्मिक पर्वको रूपमा आज पनि बज्दै आएका छन्। सिङकै सहनै बनाइएको एउटा उदाहरण श्रीलंकाले दिएको छ। त्यहाँ सहनैलाई होराने भन्दछन्। धार्मिक पर्व उत्सवहरूमा बडो सम्मानका साथ यो वादन गरिने परम्परा त्यहाँ आज पनि रहेको छ। यस सन्दर्भमा विचार गर्दा नेपाली सहनै पनि पहिले धार्मिक पर्व र उत्सवहरूमा मन्दिरका प्रांगणमा बजाइने मंगलवाद्य हो। शुभसाइत र शकुनको रूपमा समाजमा यसको महत्त्वपूर्ण स्थान रहेको छ। नेपाली संगीतमा बज्नु अघि सहनैको प्राचीन रूप र स्थान देवस्थल वा मन्दिर कै प्रिय धार्मिक बाजा रहेको थियो।

नेपाली संगीत वाद्यमा प्रचलित सहनै

नेपाली संगीतवाद्यमा तीन प्रकारका सहनै बजेका सुनिन्छन्। ती मध्ये सबभन्दा ठूलो आकारको अली घुम्रेको सहनेलाई ढोड वा घोर सहनै भनिन्छ। गोरखामा यस आकारको ठूलो सहनैलाई 'रास' भनिंदो रहेछ। मन्द्र सप्तकदेखि मध्य सप्तकसम्म बज्ने भएकोले यसलाई घोर पनि भनिएको होला। मध्यम आकारको सहनैलाई माझवाल वा मझौला भनिन्छ। यसमा मध्य सप्तक र तार-सप्तकका स्वर लाग्छन्। सबभन्दा सानो र तीखो स्वर भएको सहनैलाई पोथी सहनै टीप वा तार (तार सप्तकको स्वरमा बज्ने भएकोले) सहनै भनिन्छ। यस प्रकारको सानो सहनैमा तार सप्तकका स्वरहरू बज्ने गर्छन्। यी त भए पञ्चैबाजा वा नौमती बाजामा गुञ्जने सहनैका प्रकारहरू। अब पञ्चैबाजा जसलाई जोगीबाजा पनि भन्ने गरिन्छ। यो बाजा मन्दिरदेखि लिएर धार्मिक, सामाजिक र मंगलकार्यसम्ममा बज्ने गरेको छ। पञ्चबाजामा बज्ने यस प्रकारका नेपाली सहनेलाई नेवारी भाषामा म्वहाली या मुहाली भनिन्छ। पहिलेको मुहाली आफ्नै मौलिकताको थियो जो सहनैकै आकार प्रकारका हुन्थे। तर पछि भारतका विभिन्न ठाउँबाट शहनाइहरू काठमाडौं उपत्यकामा भित्रिए। यिनमा काशीबाजा जसलाई बनारसबाट झिकाइएको थियो। त्यो शहनाइलाई काशीबाजा भन्न थालियो। गुजरातबाट झिकाइएको शहनाइलाई गुजराती मुहाली भन्न थालियो। यसैगरी सानो आकारको शहनाइलाई कोकिंचा मुहाली, ठूलो शहनाइलाई रोशम मुहाली आदि नामले जान्न थालियो। नेपाली सहनै र भारतीय शहनाइको फुकाइमा फरक छ। नेपाली सहनै पाउन् फेरेर बजाइन्छ भने भारतीय सहनैमा पाउन् फेरिँदैन। यसरी बजाइको शैली फरक भएकोले स्वरमा पनि फरक देखिनु अस्वाभाविक भएन। जुम्लाको नौमतीबाजामा बज्ने गरेको सहनैमा पनि पाउन् फेर्ने चलन देखिएन। तैपनि त्यहाँको नौमतीबाजामा स्वर दिने अर्को सहनै बजेको देखिएन। हिमालय क्षेत्रका लामा बाजाहरूका समूहमा एकजोर सहनै बज्ने गरेका छन्। ती कलात्मक सहनेलाई 'ग्यालिङ्' भनिन्छ।

सहनै निर्माण प्रक्रिया

सहनै काठ र पित्तलको संयोगले बनेको हुन्छ। अरू सहनै काठको बनै पनि नेपाली सहनै दुई खण्डको शरीरलाई आगलीले जोडेर बनाइन्छ। सहने बनाउन विभिन्न

जातका काठहरू प्रयोग गरिन्छ। दार, असना, चुआ, सतीसाल, सिसौ र खयरका काठ सहनै बनाउनमा उपयोग गरिन्छ। सहनैको फूली, नली, अटारी आदि पित्तलको बनाइन्छ। नल चाँही ताडको पत्तीले बनाइन्छ। पित्तलका सामग्री कामीले बनाइ दिन्छन्। सहनै वादक आफैंले निर्माण गर्छन्। सहनैको अगाडि सात प्वाल रहन्छ भने पछाडि पट्टि बूढी औंला रहनै स्थानमा एउटा प्वाल रहेको हुन्छ। डी.लाई सा मान्दा सहने मध्य सप्तकमा ग देखि गं सम्मको हुन्छ। तार सप्तकमा गं देखि रें सम्मको स्वर उत्पादन गर्न सकिन्छ। बीचका रे र ध कोमल हुन्छन्। नलको बीचको प्वाल खुला राख्न दुम्सीको काँडा झुण्ड्याइएको हुन्छ। प्वाल अवरूद्ध भएमा त्यही काँडाले खुला पारिन्छ। नल कमसेकम ३/४ वटासम्म जगेडा राखिएको हुन्छ। बजाइरहेको नलले काम नदिएमा अर्को नल तुरून्तै फेरिन्छ। सहनैलाई सिंगार्न कतिपय वादकले राम्रो सिक्री पनि झुण्ड्याएका हुन्छन्।

आजकल ललितपुरको कारखानामा केवल काठले मात्र बनेको सहनै बजारमा देखा पर्न थालेको छ। ती सहनैमा पित्तलको उपयोग गरिएको देखिएन मौलिक सहनै भन्दा यसको स्वरमा केही फरक हुनु स्वभाविकै भयो।

कुनै कुनै देशमा सहनै सिङको पनि बन्दो रहेछ भन्ने कुरा श्रीलंकाको सहनैले उदाहरण दिएको छ। श्रीलंकामा सहनैलाई एक पवित्र सुषिरवाद्यको रूपमा लिइएको छ। सहनैलाई त्यहाँ 'होराने' भन्दछन्।

विश्व संगीतमा सहनै

नेपाली संगीतमा लोकप्रिय सहनै एक भएतापनि नेपाली संगीतमा पनि सहनैलाई अनेक नामले जान्न सकिन्छ। प्रारम्भमै भनिए झैं सहनेलाई कहीं सनही, सहनाइ, सनइ, सनाइ र शहनाइ भन्ने गरिन्छ। नेवारीमा यसलाई मुहाली भन्ने चलन छ। नेपाली संगीतमा बज्ने गरेको सहनैहरूमा सबभन्दा ठूलो सहने ढोड सहने हो। मझौला सहनैलाई माझवाल सहनै भनिन्छ भने सबभन्दा सानो सहनैलाई तार वा टीप सहनै भनिन्छ। गोरखामा ठूलो सहनैलाई रास भनिन्छ। यसैगरी मुहालीहरूमा कोकिंचा मुहाली, रोशम मुहाली र परम्परागत नेपाली मुहाली प्रचलित छन्। हिमाली क्षेत्रमा बज्ने सहनैलाई 'ग्यालिङ' भनिन्छ।

नेपाली वाद्य संगीतमा सहने प्रचलित भएझैं विश्व संगीतमा पनि सहनै ज्यादै लोकप्रिय रही आएका छन्। सार्क देशहरूदेखि लिएर एसिया, अफ्रिका, अरब, यूरोप, अमेरिका आदि देशहरूमा समेत सहनै कुनै न कुनै नाम र रूपमा प्रचलित रहेको छ।

छिमेकी देश भारतमा पनि अनेकौं प्रकारका सहनै प्रचलित छन्। त्यहाँ लोक संगीत, शास्त्रीय संगीत, उत्तर भारतीय संगीत र दक्षिण भारतीय संगीत वा कर्नाटकी संगीतमा छुट्टा छुट्टै सहनैहरू बज्दै आएका छन्। त्यहाँको लोक संगीतमा सहनैलाई सुरनई सरनाई, नफिरी, सनाई, शनाई, आविद नामले जानिन्छ भने उत्तर भारतीय शास्त्रीय संगीतमा 'शहनाई' भनिएको छ। यो विभिन्न आकारको हुन्छ। यसैगरी कर्नाटकी शास्त्रीय संगीतमा विभिन्न प्रकारका नागस्वरम, ओटु र मुखविना बज्ने गरेका छन्।

भारतीय संगीतमा आजकल जोर सहनै बजेको देखिंदैन। बरू मोहरीहरूमा आज पनि सुन्दरी नामक प्राचीन सहनै बज्दै गरेको थाहा हुन्छ। पाकिस्तान, बांग्लादेशमा पनि सहनैलाई शहनाई नै भनिन्छ। भूटानमा ग्यालिङ नै भनिन्छ होला, श्रीलंकामा सहनैलाई होराने भनिन्छ। मालदिभ्समा पनि सहनै हुनु पर्छ। त्यहाँको भाषामा सहनैको नाम थाहा हुन सकेको छैन। छिमेकी देश चीनमा सहनैलाई सोना वा साउना भनिन्छ। त्यहाँको लोकवाद्य संगीतमा अरू प्रकारका सहनै पनि प्रचलित हुन सक्छ।

एसियाका देशहरूमा पनि सहनै प्रचलित मात्र हैन ज्यादै लोकप्रिय रहेका छन्। थाइल्याण्डमा सहनैलाई पिनाई भन्दछन् भने क्याम्बोडियामा यसलाई स्रालय भनिन्छ। टर्कीमा सहनैलाई 'जुर्ना' भनिन्छ भने अल्बानियामा जुर्ने र बुल्गारियामा जर्नी भनिन्छ। युगोस्लाभियामा भने सहनैलाई 'जुर्ला, भनिएको छ। इण्डोनेसियामा सहनैलाई सरुने, भनिन्छ भने मलेसियामा सरुनाई भन्दछन्। इरानमा सहनैलाई सबैबाजालाई पुकारिने नाम साज भनिन्छ। मोरक्कोमा भने यसलाई घइता, भनिएको छ। सोमालिया, चाड, क्यामरून, उत्तरी नाइजेरिया, पूर्वी अफ्रिका, केन्या र तान्जानियामा सहनैलाई हौसा वा हेउसा भनिएको छ। सिरियामा भने सहनेलाई जमर भनिन्छ। उज्वेकमा सहनैलाई सुर्नीज नामाकरण गरिएको छ। रूसमा सहनैलाई सुरनाई भनिंदो रहेछ। हंगेरीमा सहनैलाई टाटोआटो भन्दा रहेछन्। इटलीमा पिफारो, फ्रान्समा बम्बार्डे र ग्रीसमा सहनेलाई अउलोक भनिन्छ। स्पेनमा चाहिं सहनैलाई टिपले भनिन्छ। यसरी सहनैको नाम विभिन्न देशमा विविध प्रकारले सम्बोधन गरिंदो रहेछ भन्ने कुरा ती नामहरूबाट थाहा पाउन सकिन्छ। तर 'स' बाट उठेका सहनेका धेरै नामहरू छन्। तिनलाई सम्झँदा सम्भवतः सहनेको उत्पत्ति स बाटै हो कि भन्ने अनुमान गर्न सकिन्छ। स बाट उठ्ने ती नाम हुन्– सहनै, सनही सनाइ, सनै, सर्ना, सरनाई, सरुने, सर्नेइ, सेरूनाइ, सेरूनन्, सुने, सुनी, सुरले, सुर्ना, सुर्न, सुनय, सुरनाय, सरुनय, शाहेना शहनाय, शहनाइ आदि।

सहनै वादनको विशेषता

विश्व संगीतमा बज्ने जुनसुकै सहनैको पनि आ-आफ्ना विशिष्टता रही आएका छन्। लोकसंगीत, परम्परागत संगीत र शास्त्रीय संगीतमा सहनेको स्थान अभिन्न रहँदै आएको छ। मन्दिरको प्रांगणदेखि लिएर लोकको हृदयको ढुक्ढुकी सरह रहेको सहनेले समाजमा आफ्नो स्थान सुरक्षित गरिसकेको छ। कुनै पनि शुभ र मंगलमय कार्य सहनैवादन बिना पूरा भएको मानिंदैन। उल्लासमय क्षणदेखि लिएर उत्सव र पर्वहरूमा सहनैको महत्त्वपूर्ण स्थान रहेको मानव मनलाई आल्हादित र आनन्दित पार्ने शक्ति सहनैका स्वरलहरीहरूमा विद्यमान छन्। यस्ता स्वरलहरीले मान्छेलाई हँसाउन र रूवाउन सक्छन्। सहनैको सानो नलमा विशिष्ट स्वर उत्पादन गर्ने क्षमता रहेको हुन्छ।

नेपाली वाद्य संगीतमा सहनैको ठूलो भूमिका रहँदै आएको छ। प्रातः कालको विभास वा प्रभातीदेखि ब्यूँझेको नेपाली समाज रातको भैरवीमा निद्रा मग्न हुने गर्छ। दिनमा दिवस राग र साँझको आरती वा सञ्जे जगाउने धुन आजकल कमै बज्ने गरेका छन्। नेपाली संगीतमा बेहुली माँग्ने धुनको आफ्नै विशिष्टता रहेको छ। दुलही अन्माउँदा

बेहुलीलाई माग्ने धून सहनैले यसरी बजाउँछ कि वरपरका वाहिरी मान्छेको पनि आँखा रसाउँछन्। झ्याउरे र ख्यालीमा रमाउने सहनैले यसरी करूण रस पनि उत्पादन गर्न सक्छ भनेर कल्पनासम्म गर्न सकिंदैन।

सहनैमा बज्ने विशेष धुनहरू

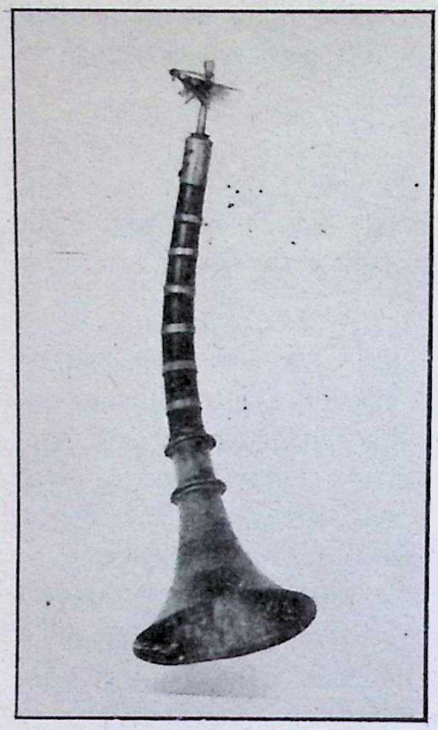
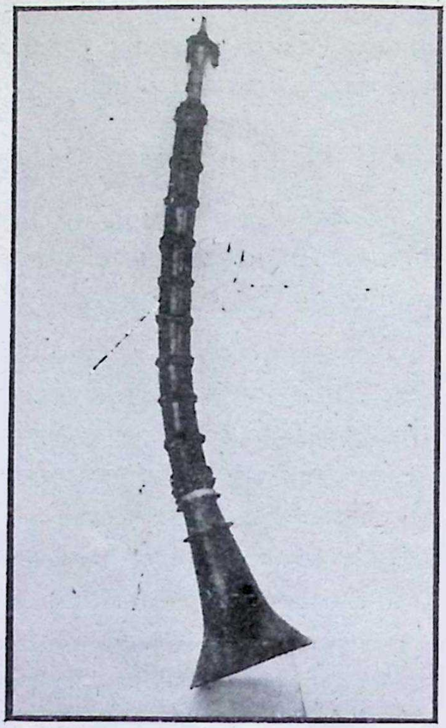
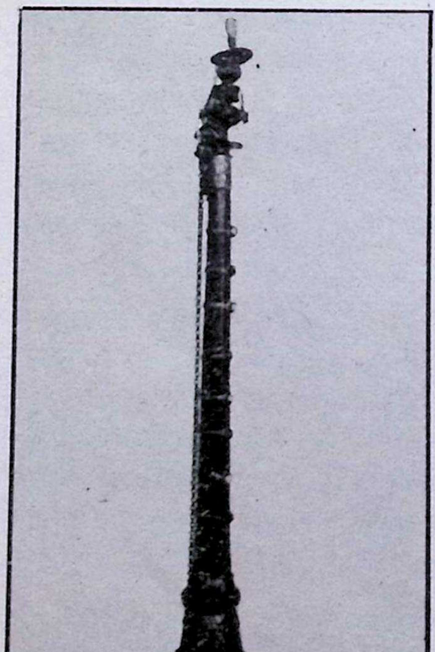
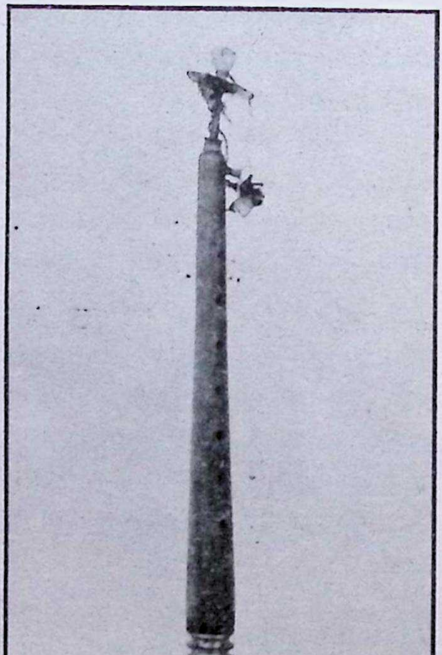
यसैत सहनेमा सबै धुनहरू बज्न सक्छन्। लोक धुनदेखि लिएर शास्त्रीय संगीतसम्म विभिन्न सहनैवादन गर्न सकिन्छ। तर नेपाली सहनैमा लोकधुन र परम्परागत धुन नै सुन्नमा मीठो र राम्रो लाग्छ।

नेपाली संगीतमा मिर्मिरे उज्यालोदेखि नै सहनैले विभास वा प्रभाती वादन गर्न थाल्छ। यसरी शुरू भएको सहनै मन्दिरका देवी देवताका पूजा-आराधनामा समेत बज्ने गरेको छ। बिहानको पूजा र साँझको आरतीमा विभिन्न बाजा सहित सहनै बज्ने गर्दछ। शुभ-कार्य र मंगलको प्रतीक पञ्चैबाजा र नौमती बाजामा सहनैको मुख्य स्थान रहेको छ। यसैले मंगलधुनदेखि मालश्रीसम्म सहनै बज्ने गरेका छन्। देवमन्दिरहरूमा पञ्चैबाजा वादनका लागि गुठीको व्यवस्था गरिएका कुरा अभिलखेहरुबाट थाहा हुन्छ। पञ्चै बाजा र नौमती बाजाको व्यवस्था आज पनि सरकारी स्तरमा रहेको छ। चाडपर्व र उत्सवहरूमा तिनलाई सुन्न सकिन्छ। न्वारनदेखि पास्नी, व्रतबन्ध र विवाहमा ती बाजाहरूको महत्त्व रहि आएको छ। यस बाहेक पूजा आजा र हर्षोल्लासमा पनि तिनको अस्तित्व अनुभव गर्न सकिन्छ। विवाहहरूमा नौमतीबाजाले अनेकौं लोकप्रिय धुनहरू बजाएर दर्शकहरूलाई मुग्ध पार्छन्। त्यस अवसरमा धेरै जसो झ्याउरे, ख्याली र अन्य धुनहरु बजाइन्छ। विवाहको सबभन्दा मार्मिक क्षण दुलही अन्माउने समय हो। यतिवेला दुलही पक्षलाई आफ्नी छोरी अन्भाउन बडो गाहारो हुन्छ। यसैले नौमतीबाजाले दुलही पक्षलाई खुसी पार्न अनेकौं धुनहरू प्रस्तुत गर्दछ। अन्तमा बेहुली माग्ने धुन बजाएर सबैलाई एउटा कारूणिक रसमा सरोवर पार्छ। यसै त बेहुली अन्माउने समय त्यसमाथि बाजाको त्यो करूण ध्वनिले सबैकोआँखा रसिलो पारिदिन्छ। नौमती बाजाको यो मर्माहत पक्षलाई हामीले आत्मसात् गर्नु स्वभाविक हुने छ।

नौमती बाजामा बज्ने गरेका कतिपय परम्परागत धुनहरू आजकल बज्न छाडेका छन्। बूढा पुराना वादक कलाकारहरूसँगै त्यस्ता धुनहरू बिलाउँदै छन्। मेरो संकलनमा करीब ६५ वर्ष अघि लेखिएको स्वर्गीय नरवीर बुढापीर्थिले तयार पारेको स्वरलिपि छ। विलुप्त हुन लागेको त्यो स्वरलिपिको नाम हो चाँचरी र डाँडे रामकली। दुवै धुन स्थानीय संगीतमा रागका नाम हुन्। तर रामकलीमा डाँडे थपेर आफ्नो मौलिकताको परिचय दिन खोजिएको छ। डाँडापाखामा बज्ने रामकली भएकोले त्यस्तो नामकरण गरिएको हुन सक्छ।

केही सहनै वादकहरू

विश्व संगीतमा सहनैवादकहरूको नाम लिनु पर्दा सर्वप्रथम हामी शास्त्रीय संगीतका प्रसिद्ध शहनाइवादक उस्ताद विशिमल्ला खाँलाई सम्झन पुग्छौं। नेपाल भ्रमणमा

आउनु भएको बेला उहाँलाई नेपालले सर्वोच्च सम्मान प्रदान गरेको थियो। विश्वमा अरू पनि पारंगत सहनैवादक होलान् ती सबको नाम यो सानो लेखमा सम्भ्केर साध्य भएन।

नेपाली वाद्य संगीतको सन्दर्भमा सहनैवादकहरू संभ्कनु पर्दा शास्त्रीय संगीतका एकमात्र सहनाइवादक मदन भट्टलाई सम्भ्कन पुग्छौं। शास्त्रीय संगीत सम्मेलनहरूमा उहाँले शहनाई वादन प्रस्तुत गर्दै आउनु भएको छ। बिरामीको कारण केही वर्ष उहाँको सहनै बन्द भए पनि अब उहाँले पुन: सहनैवादन गर्न थाल्नु भएको छ। केही दशक अधिमात्र मच्छेगाउँका एक प्रसिद्ध सहनैवादक थिए। उनी लोकसंगीत र परम्परागत संगीतका लोकप्रिय कलाकार थिए। सहनैवादन गर्दै उनी उफ्री-उफ्री लडीबुडी खेलेर दर्शकहरूलाई अनेक चमत्कार देखाउन पनि चुक्तैनथे भन्ने सुनिन्छ। स्वर्गीय मनीराम परियारलाई एक कुशल सहनैवादकको रूपमा स्मरण गरिनेछ। यसैगरी काभ्रे, महादेवस्थानका स्वर्गीय सेते छडिंगाललाई पनि यस सन्दर्भमा सम्भ्कन सकिन्छ। उनी पुराना राग रागिनीहरू वादन गर्नमा खप्पिस थिए। ललितपुरका मुहाली वादक स्वर्गीय बाबुलाल दर्शनधारीलाई पनि यस सन्दर्भमा बिर्सन सक्दैन। उनी ललितपुरको नवबाजा वाद्यवादनका मुख्य स्वरवादक थिए। उनको निधनले गर्दा त्यहाँ पुराना राग-रागिनी वादन गर्ने मुहाली वादकको अभाव भएको अनुभव गरिएको छ। यसरी नेपाली लोकसंगीत र परम्परागत संगीतमा अनेकौं कुशल र लोकप्रिय सहनैवादकहरू रहेका छन्। तिनलाई श्रोताहरू माभ्क चिनारी गराउने काम भने बाँकी नै रहेको छ। यस बाहेक नेपाली लोक वाद्यसंगीतमा एक नेपाली महिला सहनैवादिका पनि रहेको कुरा बेलायतकी संगीतशास्त्री डा. क्यारोल टिंगीले उल्लेख गरेकीछन्। देवमाया परियार नाम गरेकी ती सहनै वादिका सम्भवत: नेपाली सहनैवादिकामा प्रथम महिला हुन्। देवमाया परियारको प्रसंग चल्दा दक्षिण भारतकी एक सहनैवादिका जो त्यहाँको सहनै नादस्वरम् बजाउँछिन्। उनलाई नादस्वरम्की रानी नै भनिएको छ। भारतको तमिलनाडु सरकारले १९९० सालमा उनलाई कलाशिरोमणि पुरस्कारद्वारा सम्मानित गरेको थियो। ती महिला सहनैवादिकाको नाम थियो– मदुराई एम.एस. पोनुथाई।

यस सन्दर्भमा नेपाली वाद्यसंगीत जगत्की एक मात्र महिला सहनैवादिका बारे नेपाली समाजले कुनै वास्ता नगरेकोमा यस क्षेत्र प्रतिको उदासिनता र उपेक्षाको भ्कलक पाउन सकिन्छ। देशका कुनाकाप्चामा रहेका यस्तो विशिष्ट कला प्रतिभाहरूको खोजखबर गर्ने जमर्को नभएकोमा यो क्षेत्र परम उपेक्षाको शिकार भएको टड्कारो अनुभव गर्न सकिन्छ। समयको प्रवाहमा यस्तो अनेकौं प्रतिभाहरू हामीले गुमाई सकेका छौं। कतिपय प्रतिभा बिलाउन खोजी रहेका छन्। भएका कला प्रतिभा र कलाकारहरूलाई संरक्षण दिन नसक्नु हाम्रो ठूलो कमजोरी जस्तो लाग्छ। यस तर्फ बेलैमा सम्बन्धित निकायहरूको ध्यान जानु आवश्यक भएको छ।

सहनैको विकास क्रम

प्रारम्भिक अवस्थाका सहनैहरू भन्दा आजका सहनै केही मात्रामा भए पनि सुधारिएका र परिष्कृत देखिए तापनि सहनैको पूर्ण विकास भने भइ सकेको छैन,

पाश्चात्य संगीतमा नलले बज्ने वाद्ययन्त्रकै आधारमा, स्वाम, ओबो, कोर एंगलिस र बेसुन जस्तो अत्याधुनिक स्वर वाद्यहरू निर्माण गरिए। सम्भवतः वाद्य निर्माताहरूले सहनैहरूकै आधारमा तिनै सप्तकका स्वर उपलब्ध हुने अनेक चाबीयुक्त ओबोहरू बनाए। आजको विज्ञान र प्रविधिले धेरै असम्भव कुरा सम्भव बनाइ दिएका छन्। पाश्चात्य संगीत-जगत्का संगीत शास्त्री र वाद्य निर्माताहरूको संयुक्त प्रयासले त्यस्तो वाद्ययन्त्रहरू संभव हुन गएका हुन्। हाम्रा वाद्यनिर्माताहरूलाई विचार गर्दा ती दिन अझै धेरै टाढा छन् जस्तो अनुभव हुन्छ। तैपनि यस तर्फ प्रयासै नभएको चाहिं हैन। नेपाली संगीतमा चाबी नभएका काठका सहनेहरू हाल देखा पर्न थालेका छन्। भविष्यमा यस तर्फ केही प्रगति होला भन्ने आशा गरौं।

वर्तमान सहनैलाई एकै बाजामा तिनै सप्तकका स्वर प्राप्त गर्ने र स्वरमा मधुरता प्रदान गर्न धतुरोमा म्यूट (स्वरकम गराउने) राखी ठूलो स्वरलाई मधुर बनाउने समस्या रहेको छ। यस समस्यालाई कसरी समाधान गर्ने ? यो कुरा संगीतशास्त्री र वाद्यनिर्माताहरूको संयुक्त सहयोगले मात्र संभव हुन सक्ला भन्ने लाग्छ।

वाद्यवादनहरूमा सहनैको स्थान

नेपाली वाद्यसंगीत जगत्को पञ्चैबाजा, नौमतीबाजा, पञ्चबाजा र लामा बाजामा विविध प्रकारका नेपाली सहनै बज्दै आएका छन्। लोकसंगीत र परम्परागत संगीतमा ती बज्दै आएका छन्। शास्त्रीय संगीतमा पनि सहनै बज्दै आएको देखिन्छ। तर, आधुनिक नेपाली संगीत वाद्यवादनमा सहनैको प्रयोग भएको देखिंदैन। आधुनिक संगीतमा कहीं कहीं फाट्टफुट्ट सहनैको धुन प्रयोग भए तापनि यसलाई पूर्ण रूपले प्रयोग गरेको देखिंदैन। आजकलको फिल्मी संगीतमा पनि सहनै प्रयोग गरिएको छ। तर, सहनैवादनलाई प्रमुखता दिइएको भने पाइएको छैन।

नेपाली लोक वाद्यवादन, परम्परागत वाद्यवादन र आधुनिक वाद्यवादनमा सहनैको मुख्य स्थान हुनु आवश्यक देखिन्छ। जसरी पञ्चैबाजा र नौमतीबाजामा यसको प्रमुखता रहेको हुन्छ त्यसरी नै वाद्यवादनमा यसले प्रमुख स्थान पाउनु पर्ने हुन जान्छ।

यसरी वाद्यवादनमा सहनैलाई प्रमुख स्थान दिलाउनका लागि यसका केही पूर्वाधार तयार गरिनु पर्ने हुन्छ। सहनै वादकहरूलाई स्वर र तालमा अझ पारंगत गराउन उनीहरूलाई तालीमको व्यवस्था गरिनु पर्छ। आवश्यकतानुसार विशेष तालीमका लागि विदेशमा प्रशिक्षण दिलाउने व्यवस्था पनि हुनु पर्छ। यसरी संगीत शिक्षा र तालीम प्राप्त सहनै वादकहरूले वाद्यवादनमा योग्यतापूर्वक आफ्नो कला प्रदर्शन गर्न सक्नेछन्। यस्तो व्यवस्था भएमा भविष्यमा योग्य र कुशल सहनैवादक उत्पादन हुनेछन्। ती मध्ये केही न केही विशिष्ट पनि हुनेछन्। त्यस्ता विशिष्ट कलाकारबाट नेपाली संगीतले धेरै कुराको आशा राख्न सक्तछ।

सहनैवादन एकाकी र समूह दुवैमा त्यति नै कुशलतासाथ वादन गर्न सकिन्छ। तर, वाद्यवादनमा आफूलाई निर्धारित पाठ मात्र वादन गर्नु पर्ने हुनाले यसका लागि

स्वरलिपिको ज्ञान अनिवार्य हुनजान्छ। यसैले स्वतन्त्र वादनभन्दा पनि वाद्यवादनमा वादन गर्नु अलि कठिन हुन जान्छ। स्वतन्त्रवादनको आफ्नै विशिष्टता रहेको हुन्छ। तर, वाद्यवादनमा सबैका साथ दिनु पर्ने हुन्छ। यसरी लोकसंगीत, परम्परागत संगीत, शास्त्रीय संगीत र आधुनिक संगीतमा सहनेको महत्त्वपूर्ण स्थान रहेको कुरा टड्कारो अनुभव गर्न सकिन्छ। यसैले सुषिरवाद्यहरूमा सर्वश्रेष्ठ वाद्यको रूपमा रहेको बाजा सहनैलाई हामीले पनि आफ्नो संगीतमा प्रमुखता दिई समयानुकूल यसको सम्मान गरौं।

सन्दर्भ ग्रन्थ

नेपाली

१. नेपाली लोक संस्कृति - संगोष्ठी; नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान, २०३५
२. संगीत-परिक्रमा, रामशरण दर्नाल; साझा प्रकाशन, २०३८
३. नेपाली संगीत-संस्कृति, रामशरण दर्नाल; ने.रा.प्र.प्र., २०४५

हिन्दी

१. भारतीय संगीतवाद्य, डा. लालमणि मिश्र; भारतीय ज्ञानपीठ प्रकाशन, सन् १९७३
२. आदिवासी संगीत, हीरालाल शुक्ल; मध्यप्रदेश हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, भोपाल, सन् १९८६
३. संगीत, पारिजात; पं अहोबल

अंग्रेजी

1. History of Musical Instruments, Curt Sachs; W.W. Norton & Co..Inc. 1940
2. Musical Instruments : A Comprehensive Dictionary, Sibyl Marcuse; Country Life Limited, London, 1966
3. Indian Folk Musical Instruments, K.S. Kothari; Sangeet Natak Akademi, 1968
4. Musical Instruments of the World, Diagram Group; Paddington Press Ltd. 1976
5. Musical Instruments of India, S. Krishnaswami; Pubn. Div. Govt. of India, 1977
6. Sargam, Vishnudass Shirali; Abhinav/Marg Publications, 1977
7. Music and Musical Instruments in The World of Islam, Jean Jenkins and Poul Rovsing Olsen World of Islam Festival; Publishing Company Ltd. 1979
8. Musical Instrument of India, History and Development Rama Avatar 'Vir'; Punkaj Pufns. New Delhi, 1983

9. The Music of Africa, J.H. Kwabena Nketin; Victor Gallawez Ltd. London, 1988
10. Invitation to Indian Music, Shakuntala Narasimha; Arnold Pubn. 1989
11. The Music and Musical instruments of Southern India and Deccan, Capt. C.R. Day; Low price Publications, Delhi, 1990 (Reprint)
12. Heartbeat of Nepal : The Pancaibaja, Carol Tingey; Royal Nepal Academy, Kathmandu. 1990.
13. Musical Instruments, B.C. Deva; National Book Trust, India, 1993 (3rd Print)
14. Musical Instruments of the World, Carl Engel; Illustrated Book Publishers, Jaipur 1992.
15. Auspicious Music In a changing Society : The Damai Musicians of Nepal, Carol Tingey, Heritage Publishers, New Delhi, 1994

पत्र - पत्रिका

१. नेपाली बाजा, - रामशरण दर्नाल; स्वतन्त्र विश्व
२. सहनै, - रामशरण दर्नाल; किराँतेश्वर सन्देश, वर्ष २, पुष्प २, झापा, २०४३
३. नेपाली वाद्य संगीतमा नौमती बाजा, - रामशरण दर्नाल; गोरखापत्र, शनिवार, २०५२, माघ २६ गते
४. पञ्चैबाजा, - पूर्ण प्रकाश नेपाल 'यात्री'; प्रज्ञा - २०, वर्ष ६, अंक २, चैत, २०३३
६. Fading Glory, - K.P. Sunil; Illustruted Weekly of India 22–23Dec. 1990

सप्तरीको राजदेवी-मन्दिर

- हरिकान्त लाल दास

सह प्राध्यापक (त्रि.वि.) अध्यक्ष इतिहास विभाग

मन्दिरै मन्दिर भएको देश नेपालको सप्तरी जिल्लामा अनेकौं मध्यकालीन मन्दिरहरू छन् जसमध्ये राजदेवी मन्दिर पनि एक हो। सप्तरी जिल्लाको सदरमुकाम राजविराज नगरको पूर्वी भाग मलुवाही नदीको पूर्वपट्टि करीब ५ कठ्ठा जमीनमा अवस्थित पूर्व मुख भएको राजदेवी मन्दिर गुम्बज शैली रहेको, अहिले जुन प्रारूप छ त्यसको निर्माण २०२८ सालमा भएको हो। यस अघि त्यहाँ एउटा गुफा जस्तै मन्दिर थियो, जसमा प्रवेश गर्ने र निस्किने दुईटा बाटा थिए । त्यसमा प्रयोग गरिएको ईंट अहिलेको भन्दा लामो, मोटो र चौडा राम्ररी पोलेको तर केही नलेखिएको थियो। २०-२५ वर्गफिट क्षेत्र भएको उक्त गुफामा फीका काला रङ्गको कुनै स्तम्भको टुक्रा सिंहासनमाथि राखिएको छ, जसलाई भक्तजनहरूले राजदेवीको रूपमा पूजा गर्ने गरेका छन्। मन्दिरभन्दा उत्तरपट्टि एउटा अर्को गुफा छ जुन बाटो भएर मन्दिर पुग्न सकिने अनुमान गरिन्छ, तर हाल उक्त गुफाबाट मन्दिर पुग्न सकिँदैन ।

उक्त मन्दिरक्षेत्रमा पहिले विशाल जङ्गल थियो। ठूला ठूला रूखहरू हालसम्म थिए तर अहिले ती सबै कटानी गरिएको छ। मन्दिरअगाडि विशाल पोखरी रहेको अवशेष अहिले छँदै छ। तर ती पोखरी अहिले निजी जग्गाको रूपमा परिणत भैसकेको छ। करीब ११० वर्ष पहिले फतु झा नाउ गरेका कुनै अज्ञात कविले उक्त मन्दिरको शोभाबारे आफ्नो कवितामा यस प्रकार भनेका थिए :-

पूर्व तरूग महा एक सुन्दर

पश्चिम धार बहे भुमिके

वृक्ष अनेक लता जहि मे

जस कोकिल करे ध्वनि मे

मन्दिर के कवि के दर्पण

जहाँ माछ मखान दई बुनिई

राजविराज तेरो डिग मे

फत्तु आइ गइ महिमा सुनिके

धेरै पहिले कुनै अज्ञात साधुले त्यहाँ पूजा-पाठ गर्ने गर्दथे । उक्त साधुको निधनपछि त्यहाँ पूजा-पाठ गर्ने कोही भएन । पछि मन्दिरदेखि नजिकै रहेको पडरीया गाउँमा एउटा चौधरी परिवारले पूजा अर्चनाको जिम्मा लिए । वर्तमान पूजारी त्यसै चौधरी परिवारका रहेछन् । हाल मन्दिर उनको व्यक्तिगत सम्पत्तिको रूपमा रहेको देखिन्छ । वर्तमान मन्दिर बनाउने क्रममा जग खन्दा त्यहाँ प्रशस्त स्तम्भका टुक्रा जस्ता बुट्टेदार ढुङ्गाहरू फेला परेका थिए । प्राचीन वास्तुकलाका अंशको रूपमा रहेका ती ढुङ्गाहरू मन्दिरको प्राङ्गणमा राखिएको छ । केही ढुङ्गाहरूमा कछुवा र यस्तै कुनैमा सिंहको आकृति कोरिएको देखिन्छ । राजदेवी मन्दिरको सिंहासनमा पनि शायद फेला परेका ढुङ्गाका कलात्मक चौकसका टुक्रा-टाक्री राखिएका छन् । त्यसको संख्या चार रहेको छ । ती टुक्रामा एक नारी-मूर्ति कुंदिएको छ । त्यसलाई नै राजदेवी भनेर पूजा गरिन्छ । टाढा-टाढाबाट भक्तजनहरू आई यिनै देवीलाई विभिन्न जनावरको बली चढाउँछन् ।

राजदेवी मन्दिरको परिसरमा राखिएको मन्दिरको विभिन्न वास्तु-संघटक (Architectural Component) हरूलाई हेर्दा यस स्थानमा प्राचीनकालको कुनै समयमा एउटा भव्य मन्दिर रहेको प्रतीत हुन्छ । मन्दिरको अगाडि पूर्वतर्फ विशाल पोखरीको जुन अवशेष छ । त्यसबाट पनि मन्दिर कत्ति विशाल थियो सहजै अनुमान गर्न सकिन्छ ।

राजदेवी मन्दिरभन्दा करीब दुई तीन किलोमिटर उत्तर गदीया गाउँको बाहिर एउटा नदीको भग्नावशेष हालसम्म थियो । हाल पनि माटोको ढिस्को ठाउँ ठाउँमा देखिन्छ । यस मन्दिरको इतिहास त्यस गढीसँग जोडिएको छ । स्थानीय भनाइअनुसार गदिया गाउँको बाहिर जुन ठाउँमा भग्नावशेष थियो त्यहाँ प्राचीनकालमा एउटा विशाल गढ थियो । गदिया गाउँका गाउँलेहरूले खन-जोत गर्दा केही प्राचीन अनौंठा सिक्का आभूषणहरू फेला परेका थिए । त्यस गढका ईटहरू हालसम्म फेला पर्दै थिए । त्यस ईटको साइज हालको ईटसँग तुलना गर्न सकिंदैन । एउटा अर्को किंवदन्ती छ राजदेवी राजाकी इष्टदेवी थिइन् । राजा आफू विहारपुरमा (राजविराज देखि १ किलोमिटर उत्तर) बस्थे । गदिया उनको कचहरी जस्तै किल्ला थियो या त उनको निवास स्थान हुन

सक्दथ्यो। राजा चाहिं आफ्नो दरबारबाट देवीको दर्शन गर्नका लागि राजदेवी मन्दिर आउँथे।

राजदेवीको पुरानो गुफायुक्त मन्दिर गदीया गाउँको गढको भग्नावशेष विहारपुरको किम्वदन्तीका कुराहरूबाट अनुमान गर्न सकिन्छ। यस क्षेत्रमा राजाको वासस्थान निश्चितरूपले थियो। यही कारण हो कि राजविराजको नामकरण राजदेवी मन्दिरको नाउँबाटै भएको हो। राजविराज नगर स्थापित हुनुभन्दा पहिले यस क्षेत्रको प्रमुख नगर हनूमान् नगर थियो। त्यो नगर जिल्लाको पनि सदरमुकाम रहेको हुनाले त्यहीबाट प्राशासनिक र अन्य कार्य सम्पादन गरिन्थ्यो। विक्रम संवत् १९९४ सालदेखि नै कोशी नदीले हनूमान् नगरलाई काट्न थालेपछि जिल्लाको सदरमुकाम भएको हुँदा ठाउँको खोजीको क्रममा राजविराजलाई नै उपयुक्त ठहराई त्यतिवेला त्यस इलाकामा धेरै जङ्गल रहेकोले जङ्गल कटान गरी भारतको जयपुर शहरको आधारमा राजविराज नगरको ढाँचा बनाई अड्डाहरू १९९७ सालमा सारिए। त्यतिवेला राजविराज क्षेत्र राजपुर मौजाअन्तर्गत पर्दथ्यो। नयाँ बसाएको नगरको नाउँ राजविराज राख्नुको पछाडि एउटा यो पनि कारण थियो यस क्षेत्रमा (राजपुरमा) कुनै समयमा राजाको बास थियो होला। हनूमान्नगरबाट राजविराजमा अड्डाहरू सारेपछि त्यो नगर नयाँ बजार (लवका बजार स्थानीय मैथिली भाषामा) को नाउँले पनि पुकारिन्छ। राजविराजका वरिपरिका गाउँका बूढापाकाहरू अहिले पनि त्यही नाउँले नगरको सम्बोधन गर्दछन्, राजविराज क्षेत्रमा राजदेवी पहिलादेखि नै थियो। त्यसैकारण नगर बसाउने क्रममा यसको नाउँ राजविराज राखियो भन्ने भनाइ पनि छ।

राजदेवी कुनै राजाद्वारा स्थापित उनको इष्ट-देवी रहेको कुरा सबैले स्वीकार गरेका छन्। उक्त देवी कुन राजाद्वारा स्थापित भई अथवा राजदेवीको पुरानो मन्दिर कुन राजवंशको समयको हो भन्ने कुरामा कुनै ऐतिहासिक प्रमाणको अभावमा ठीक ठीक किटानी गर्न सकिँदैन। कारण त्यस विषयसँग सम्बन्धित कुनै लाल मोहर अथवा शिलालेख फेला परेको छैन। राजदेवी मन्दिरको उत्खननको काम आजसम्म पनि भएको छैन। अहिले मन्दिरको परिसरमा जुन स्तम्भका टुक्राहरू जति राखिएका छन् त्यो पनि उत्खननबाट नै फेला पारिएको थियो। तर जुन ठाउँमा राजदेवीको स्तम्भ राखिएको छ त्यहाँ उत्खननसम्बन्धी केही भएको छैन। वर्तमान मन्दिर बनाउने क्रममा मन्दिरदेखि टाढा १ मीटर अलग क्षेत्रमा जग खनिएको थियो। तसर्थ अनुमान गरिन्छ सिंहासन भएको ठाउँनिर खोदाइ गरिएमा पक्कै महत्त्वपूर्ण ऐतिहासिक तथ्य प्रकाशमा आउनेछन्। यस अवस्थामा राजदेवी मन्दिरको समय निर्धारण गर्नका लागि एउटै उपाय हुन सक्दछ त्यो हो मूर्तिकलाको आधारमा समय-निर्धारण गर्ने र यस्तै समकालीन मन्दिरसँग तुलना गरी मन्दिरको स्थापनाको समयको निष्कर्ष निकाल्ने सप्तरी जिल्लाकै अर्को महत्त्वपूर्ण मन्दिर छिन्नमस्ता राजदेवीभन्दा अलि पुरानो रहेको छ। त्यस मन्दिरकी अधिष्ठात्री देवी कर्नाट वंशीय राजा शक्रसिंह (शक्री सिंह) की इष्ट देवी थिइन्। ती राजाले आफू बस्नका लागि छिन्नमस्ता मन्दिरकै नजिकै महल बनाउन लगाएका थिए जसको भग्नावशेष केही अंशमा अहिले पनि छ। यस प्रकारको समानता राजदेवी मन्दिरसँग पनि मिल्दछ। यदि

राजदेवीको मन्दिरको भगवती कुनै राजाको इष्टदेवी थिइन् भने त उक्त राजाको निवासस्थान पक्कै गदिया गाउँबाहिर रहेको गढीमा थियो। सप्तरी जिल्लामै चुरे पहाडमा (शम्भुनाथ मन्दिर देखि उत्तर) चन्द्रभागा भगवती मन्दिरको भग्नावशेष छ। ती भगवती पनि कुनै चन्द्रकेतु राजाको इष्टदेवी थिइन्। र त्यस मन्दिर छेउ-छेउमा एउटा दरवारको पनि भग्नाविशेष छ र त्यसको विषयमा यस्तै अनुमान गरिन्छ। चन्द्रभागा भगवतीको स्थापना गर्ने राजा कान्छा खोरिया दरवारमा बस्थे।

जहाँसम्म राजदेवी मन्दिरको निर्माण कुन राजवंशको समयमा भयो भन्ने कुराको प्रश्न छ त्यो जान्नका लागि सप्तरीको राजनैतिक इतिहासतर्फ विचार गर्नु उचित होला। सप्तरीको इतिहास सेनवंशसँग बढी सम्बन्धित छ तर सेनहरूको उदयभन्दा चारसय वर्षअगाडि सप्तरी मिथलाका कर्नाटवंशी राजाहरूको राज्यअन्तर्गत थियो। त्यस वंशका पहिलो राजा नान्यदेवले बारा जिल्लामा पर्ने सिमरौनगढमा आफ्नो राजधानी बनाई सम्पूर्ण मिथला विजय गरेका थिए। तिनकै वंशमा शक्रीसिंह वा शक्रसिंह भए जसको विषयमा यो भनाइ छ। उनले बुढेसकालमा सप्तरीमा आई भगवतीको स्थापना गरी आफ्नो शेष जीवन त्यहीं बिताए। तिनकै सन्तान हरिसिंह देवको पालामा १३२८ ई. मा दिल्लीका शासक गयाशुद्दीन तुगलकले तिरहुतमाथि आक्रमण गरेका थिए, जसको परिणामस्वरूप सिमरौनगढ ध्वस्त भयो। कर्नाटवंशको पतनपछि नेपालको तराईतिरको पूर्वी इलाका सप्तरी समेत सेनहरूको आधिपत्यमा आयो। इतिहासमा वर्णन भएअनुसार मकवानी राजा मुकुन्द सेनले नेपालको पूर्वी तराई क्षेत्रको कोशीसम्मका इलाका जितेका थिए। यिनका छोरा लोहाँगसेनको विशेष उल्लेख भेट्टाइएको छ। जसअनुसार उनले महोत्तरीका मांडलिक राजा मोहन ठाकुरलाई पराजीत गरी खेसराहा, रामपुर, झमुना, पोखरी, खलिसा प्रगन्नाहरू जितेर आफ्नो राज्यमा गाभेका थिए। माथि भएको धेरैजसो प्रगन्नाहरू हालसम्म पनि सप्तरीमा कायमै छ। त्यसबाट यो कुरा स्पष्ट हुन जान्छ। सप्तरीको विजय लोहाँग सेनले गरेका थिए। लोहाँग सेनको मृत्युपछि सेनहरूको राज्यको बाँडफाँडको क्रममा पूर्वतर्फ विजयपुरमा छुट्टै सेनहरूको राज्य कायम भयो। कोशी नदीदेखि पूर्वको इलाका विजयपुर राज्यअन्तर्गत पर्दथ्यो। केही समय पछि पूर्वी तराई क्षेत्रमा उदयपुर र त्यस क्षेत्रदेखि दक्षिणका तराईको भाग समेटेर मकवानपुरबाट टुक्रिएर अर्को सेन राज्य चौदंडी कायम भयो। यस राज्यअन्तर्गत उदयपुर अतिरिक्त हालको सप्तरी र सिराहाको सम्पूर्ण इलाका सम्मिलित थियो। यो नयाँ राज्यको राजधानीको ठाउँ चौदंडी भएकोले उक्त राज्यलाई समेत चौदंडी भन्ने गरिएको थियो। यसरी सप्तरी अब चौदंडीको अधिकारमा आयो।

सिमरौनगढका कर्नाटवंशीय राजाहरू शक्तिका उपासक रहेको हुनाले आफ्नो राज्यको विभिन्न ठाउँमा देवीको मन्दिरहरू बनाउन लगाएका थिए। त्यस्तै आफ्नो मातहतको इलाका सप्तरीको सखरामा महिषासुरमर्दिनीको मूर्ति स्थापना गरिएको थियो। पालशैलीमा बनाइएको उक्त मूर्तिको रङ्ग कालो छ। सिमरौनगढका अन्तिम राजा हरिसिंह देवले मुशलमानको आक्रमण भएको बेला आफ्नो इष्टदेवी तुलजा भवानीलाई पनि

काठमाण्डू लिएर गएका थिए। त्यस मूर्तिको रङ्ग पनि कालो छ। खास सिमरौनगढमा जति मूर्तिहरू भेट्टिए ती सबैको रङ्ग कालो नै थियो।

कर्नाटवंशी राजाहरू झैं सेनवंशी राजाहरूले आफ्नो राज्यभित्र ठाउँ-ठाउँमा आफ्नो इष्टदेवीको मूर्ति स्थापना गरेका थिए। उनीहरूले आफ्नो इष्टदेवी स्थापना गरेको ठाउँ-ठाउँमा मन्दिरहरू रहेका देखिन्छन्। सेनहरूको समयको निम्नलिखित ठाउँहरूमा राजदेवीको मन्दिर देखा पर्दछ।

सबभन्दा पहिले त सेन राजाहरूको राजधानी मकवानपुर गढीमा चामैकस्थलअन्तर्गत एउटा राजदेवी स्थान रहको छ। त्यहाँ शिलाको पूजा गरिन्छ। यस्तै जनकपुर धाममा राम-मन्दिरको हाताभित्र उत्तरपट्टि राजदेवीको मन्दिर छ, त्यहाँ शिलाकै पूजा गरिन्छ। यस बाहेक जनकपुरको अरू ठाउँमा पनि राजदेवी स्थान छन्। ती ठाउँहरूमा पनि माटोको ढिस्का राखी पूजा गरिन्छ। महोत्तरी जिल्लाको जलेश्वरमा पनि राजदेवी मन्दिर देखिन्छ। त्यहाँ पनि कुनै मूर्ति त देखिदैन, शिलाकै पूजा हुन्छ। जनकपुरधाम र महोत्तरी दुईटै इलाका सेनहरूको राज्यभित्र पर्दथ्यो। यस्तै मकवानपुर जिल्लाको हटि्या गाउँ विकास समितिको वडा नं. २ मा राजदेवीको मन्दिर छ। थाहा पाएअनुसार उक्त मन्दिर सेनवंशका कुनै रानीले निर्माण गराएकी थिइन्। यसै क्रममा बारा जिल्लाको वरियारपुर गाउँ विकास समिति वडा नं. २ मा गढीमाईको मन्दिर छ। त्यस क्षेत्रका बूढा पाकाहरू भन्दछन्– उक्त मन्दिरको निर्माण सेनवंशका कुनै रत्न सेन नाउँका राजाले गरेका थिए। क्लैया नगरपालिका वडा नं. ४ मा राजदेवीको मन्दिर छ। वीरगंज बजारबाट ५-६ कोस उत्तर पश्चिम गढीमाई स्थान छ त्यहाँ पनि माटोको ढिस्कोको पूजा हुन्छ। यसै क्रममा पाँचथर जिल्लाको सदरमुकाम फिदिम बजारदेखि १ किलो मिटर उत्तरतर्फ रहेको गढीमाईको उल्लेख हुनु जरूरी छ। त्यस देवस्थलमा पनि कुनै मूर्ति नभई त्यहाँ पनि शिलाकै पूजा हुन्छ।

माथि उल्लेख भएअनुसार सेन राजाहरूले स्थापना गरेको विभिन्न ठाउँको राजदेवी मन्दिरहरूमा शिलाको पूजा भएको देखिन्छ। राजदेवी सेन राजाहरूको इष्टदेवी हुन्। सेन राजाहरूको राजधानी मकवानपुर गढीमा मुख्य धार्मिक थलोको रूपमा राजदेवीकै मन्दिर रहेको छ जहाँ कुनै मूर्ति नभई शिलाकै पूजा हुन्छ र भक्तजनहरू भोग वली चढाउँछन्। त्यस्तै राजविराजस्थित राजदेवी मन्दिरभित्र पनि शिलाको पूजा हुन्छ। मूर्तिकलाको दृष्टिकोणले विचार गर्ने हो भने सप्तरीको चन्द्रभागामा रहेको मूर्तिका टुक्राहरू, यस्तै शंभुनाथ मन्दिर परिसरमा राखिएको कालो कलात्मक ढुङ्गाहरू र राजदेवी मन्दिरको प्राङ्गणमा राखिएका शिलाहरूमा निक्कै समानता देखिन्छ।

एउटा उल्लेखनीय कुरा के रहेछ भने सेनवंशी राजाहरू आफूले मन्दिर बनाएको ठाउँमा गढ जरूर बनाइदिन्थे जस्तो मकवानपुर गढीमा एक होइन तीन तीन वटा गढीहरूको भग्नावशेषको अस्तित्व देखा पर्दछन्। पर्सा गढीमा मध्यकालीन गढको प्रमाण भेटिएको छ। सप्तरीकै चन्द्रभागा भगवती मन्दिर जसको निर्माण सेन राजाले गरेका थिए त्यहाँ पनि एउटा गढ वा राजदरवार रहेको खण्डहर देखिन्छ। सप्तरीको शंभुनाथ

मन्दिरको नजिकै विशाल माटोको ढिस्को देखिन्छ। त्यसले थुप्रै नै स्थान ओगटेको छ लाग्दछ, त्यहाँ कुनै समयमा भव्य राजदरवार थियो। केही इतिहासविद्हरूको अनुमान छ, शायद त्यसै क्षेत्रमा कतै अम्बरपुर थियो जो त्यतिवेला सप्तरी र सिराहाको सदरमुकाम थियो। चौदण्डीका सेन राजाहरू घोडामा चढेर त्यहाँ आउँथे। यसैक्रममा मातृकाप्रसाद कोइरालाको भनाइ उत्तिकै उल्लेखनीय रहेको छ। उनको भनाइअनुसार सप्तरीको रूपनगर शायद सेनवंशका राजाको राजधानी थियो, कारण रूपनगर कञ्चनपुर समेतमा प्रशस्त पुरातात्त्विक सामग्री भेटिइरहेका छन्। यदि ऐतिहासिक अनुसन्धान भए भने त्यस क्षेत्रमा पक्कै नगरको अवशेषहरू भेटिनेछन् जसको निर्माण सेन राजाहरूले गरेका थिए। इतिहासकार हेमिल्टनले उल्लेख गरेअनुसार उनी नेपाल आएको बेला कमला नदीदेखि पूर्व खाँडोसम्म धेरै गढीहरू थिए जो त्यति वेला वेवारिस अवस्थामा थिए। यी सबै कुराको समानता गर्दा राजविराजको राजदेवी मन्दिरदेखि उत्तरतिर नजिकै गदीया गाउँको बाहिर जुन गढका भग्नावशेष हालसम्म थिए तीं निश्चय नै सेन राजाहरूले बनाएका थिए भन्ने अनुमान गर्न सकिन्छ।

माथि उल्लेख भएका सेन राजाहरूले विभिन्न ठाउँमा निर्माण गरेका मन्दिर र गढहरूको राजदेवी मन्दिरसँग तुलना गर्दा त्यसको समय र काल निर्धारण बारे निष्कर्षमा पुग्न सकिन्छ। सेन राजाहरुको कुल देवी राजदेवी रहेको देखिन्छ। उनीहरूले विभिन्न ठाउँहरुमा जहाँ जहाँ आफ्नो कुल देवी राजदेवीको स्थापना गरे ती ठाउँहरुमा शिला कै पूजा हुन्छ।

सप्तरीकै विभिन्न ठाउँमा जहाँ सेनकालीन मन्दिरको अवशेष भेटिएको छ त्यसको समानता राजादेवी मन्दिरसँग पूरै मिल्छ जस्तो चुरे पहाडको चन्द्रभागा मन्दिरका टुक्राहरू यस्तै शंभुनाथ मन्दिरमा राखिएका कलात्मक काला ढुङ्गाहरू राजदेवी मन्दिरको परिसरमा राखिएका अवशेषहरूसँग तुलना गर्दा केही फरक देखिँदैन। के कुरा सिद्ध भैसकेको छ भने चन्द्रभागा मन्दिर सेनकालीक थियो। त्यसकै एउटा स्तम्भ शम्भुनाथमा स्थापित छ। उक्त दुइटै मन्दिरनिर गढ वा राजदेवीको अवशेष छ। राजविराजस्थित राजदेवी मन्दिरको लागि यही कुरा लागू हुन्छ। यस मन्दिरमा शिलाकै पूजा हुन्छ। यस मन्दिरको नजिक गढको पनि प्रमाण देखिन्छ। तसर्थ राजदेवी मन्दिर सेनकालीक थियो र यसको समय सोह्रौं शताब्दी थियो। यसरी सखडापछि राजदेवी सप्तरीको दोस्रो ऐतिहासिक मन्दिर हो। यसै मन्दिरको शैलीमा सप्तरीको मानराजामा पनि त्यसै समयको पुरानो मन्दिरको भग्नावाशेष छ। दुबै मन्दिरमा निकै समानता देखिन्छ। मानराजाको मन्दिरनिर पनि एउटा गढको भग्नावशेष छ जसलाई स्थानीय जनता मानराजागढ भन्छन्। सप्तरीमा यस्तो गढीहरूको भग्नावशेषको कमी छैन। यी सब गढीहरू मध्यकालीक रहेका छन्। यी ठाउँहरूको उत्खनन र पुरातात्त्विक अन्वेषण हुनु नितान्त आवश्यक छ, किनभने यसबाट सप्तरीको प्रामाणिक इतिहासको क्रममा नयाँ तथ्यपूर्ण जानकारी प्राप्त हुने सम्भावना देखिन्छ।

सहायक सामग्री

१. सप्तरी जिल्लाका प्रमुख धार्मिक स्थलहरूको .... हरिकान्त लाल दास
ऐतिहासिक अध्ययन (लघु अनुसन्धान कार्य) .... पितामबरलाल यादव

२. धार्मिक स्थलको आधारमा सप्तरी जिल्लाको ऐतिहासिक अध्ययन............
हरिकान्त लाल दास

३. सप्तरीको चन्द्रभागा र कान्छा खोरियाको भग्नावशेषहरू..................
साफल्य अमात्य (प्राचीन नेपाल २०३५)

४. सप्तरीको चन्द्रभागा गढीको ऐतिहासिकता .... हरिकान्त लाल दास
(सागरद्वीप ०५१)

५. सांस्कृतिक सम्पदाको प्रारम्भिक सर्वेक्षणको प्रतिवेदन भाग आठ ....
पुरातत्त्व विभाग, श्री ५ को सरकार

६. सखडा मन्दिरकी अधिष्ठात्री देवीको मूर्ति .... हरिकान्त लाल दास
(ज्ञानरश्मि २०५०)

७. राजदेवी - एक चिनारी .... विमला अर्याल
छिन्नमस्ता - २०३५

८. मकवानपुरको सेन वंश .... मातृकाप्रसाद कोइराला
पूर्णिमा २०२५

९. सप्तरीको शंभुनाथ मन्दिर .... हरिकान्त
लाल दास (स्मारिका परिवार नियोजन २०५२)

अन्तर्वार्ता

१. श्री वासुदेव लाल कर्ण, वीर गञ्ज स. प्रा् वीरगञ्ज क्याम्पस............
२०५१ सालमा लिइएको ।

वासन्ती पर्व होली एक विवेचना

- हर्षनाथ भट्टराई

वैदिक धर्मावलम्बीहरूले फाल्गुण पूर्णिमाका दिन मनाउने पर्व "होली" होलिका, होला, होलाका आदि नामले प्रसिद्ध छ। यी नामहरू संस्कृत भाषाका हुन्। यो होली भारतवर्षका हिन्दू आर्यहरूको राष्ट्रिय पर्व मानिएको छ। यसको प्रकृतिका साथ गहीरो र अति निकट सम्बन्ध छ। केवल होलीको उत्सव मात्र नभई, खासगरी आर्यहरूले सञ्चालन गर्ने जति उत्सवहरू छन् ती सबै प्राकृतिक नियमका आधारमा वेष्टित छन्। हाम्रो आचारसंहिता प्राकृत आचारसंहिताको अनुकरण मात्र हो, 'देवानुकारा वै मनुष्याः' यो शतपथब्राह्मण श्रुतिको प्रमाणवाक्य हो। यसको अर्थ हो आर्यहरूको इतिकर्तव्यताको विधान देवविधान (निसर्गविधान) को अनुकरण मात्र हो। होलीको प्रमुख पर्व पनि ऋतुहरूको अभ्यावृत्तिको निमित्त वासन्तिक कालमा निसर्गजन्य संम्वत्सररूप मधु नाम भएको अग्निको पार्थिव रजकणहरूमा प्रज्वलनको अनुकरण मात्र हो।

वेद, पुराणादिको अध्ययनबाट, होलिका शब्दले अग्निको रक्षिका शक्तिलाई निर्देश गरेको देखिन्छ। यसको होम (हवन) कासाथ सम्बन्ध भएको हुनाले होलिका नाम भएको हो। यसको निर्वचन' पुराणमा यसरी दिएको छः- सम्पूर्ण रोगशान्तिका निमित्त, सबै किसिमका दुष्ट नाशगर्ने, होम ब्राह्मणहरुद्वारा यस अग्निमा गरिने हुनाले नै यसको नाम होलिका रहेको हो (१)।

होलिकासित सम्बन्ध हुनाले नै अनग्नि (अग्निहोत्र कर्म ग्रहण नगरेका) मानिसहरूद्वारा आग्रायणेष्टिको निमित्त होलाको आगोमा सेकेर आधा पाकेका अन्न, गहूँ, मकै, जौ आदि अन्नहरूको नाम पनि होला वा होलाका नै रहेको छ।

होलि वा होलाका पर्व धेरै प्राचीन कालदेखि चलेर आएको हो। यसको पुष्टि महर्षि जैमिनीयको कर्ममीमांसा शास्त्रले गरेको छ। उनले त्यसमा 'होलाका धिकरण' नामक एक स्वतन्त्र अधिकरण (अध्याय वा प्रकरण) रचना गरेका छन्। वात्स्यायन ऋषिले पनि आर्यहरूको प्राचीन पारम्परिक उत्सव, महोत्सवहरूमा यो होलाका महोत्सवलाई महत्वपूर्ण मानेका छन्।

कुनै पनि अमूर्त पदार्थको सम्बन्ध मूर्तपदार्थको माध्यमबाट नै शक्य हुनसक्छ यसकारण अग्निको रक्षिकाशक्ति होलीसित सम्बन्ध स्थापित गर्नका लागि अग्निगुण प्रधान भएको शमीवृक्षको शाखालाई निदान शास्त्रद्वारा 'होली'को प्रतिमा 'मूर्ति' कल्पना गरिएको छ। शास्त्रोक्त निश्चित शुभ-मुहूर्तमा शमीको शाखा (हांगा) बालकहरूले चोरी-छिपी ल्याएर पूजागरी चौबाटोमा राखिन्छ। यही होली हो। अग्निगर्भ सोमबाह्य शमीवृक्ष अग्निसोमात्मक बनेको हुनाले त्यो अग्निकै निदानबाट प्रतिमा बनेको हो, जसको अग्नि-प्रज्वलनात्मक होलिका पर्वसित सम्बन्ध छ। शमी वृक्षको शाखा साक्षात् अग्निदेव हुन्। रक्षोघ्न अग्निदेवता हुन्। इनै रक्षादेवी हुन्, जसमा आहुति दिनका लागि नै सुकेका काठ, दाउरा, घाँस, पराल र गुइँठा थुपारिन्छन्। तत्सम्बन्धी मन्त्र भन्छ:

राक्षस र वलग (कृत्या) हरूलाई नाश गर्ने वैष्णवी (विष्णु सम्बधिनी) बाणीको उच्चारण गर। मेरो छोराले, मन्त्रीले, मजत्तिकोले मभन्दा घटीबढीकोले, आफन्तले, पराइले, सहोदार दाजुभाइ र तीदेखि अरूले समेत जो जो कृत्या (टुनामुना गरेर हाड, नङ, रौँहरू) गाडेका छन् त्यो सब म झिकेर मिल्काइदिन्छु[२]।

थुपारिएका वस्तुको उल्लेखित रक्षोघ्न मन्त्रद्वारा हवन-पूजन हुन्छ। त्यसमा संक्षेपत : 'होलिका' पर्वको विज्ञानको उल्लेख पनि हुन्छ, यो पौराणिक मन्त्र हो। होलिकाको (शमी शाखा र तृणादिसमूहको) स्तुति गरिन्छ स्तोता भन्दछ:

रूधिर (प्राणीको रगत) पान गर्ने ढुण्ढा नामकी राक्षसीको भयबाट परित्राण पाउनका लागि हे होलिके ! (रक्षादेवी) तिम्रो पूजा र तिम्रो भस्मको बन्दना गर्दछौँ। हामी सबैलाई निरोगी र ऐश्वर्यशाली बनाऊ[३]।

यहाँ एउटा भन्नुपर्ने कुरा के छ भने वेदको मुख्य प्रतिपाद्य कर्म यज्ञ हो। त्यो श्रौत यज्ञका तीन भेद छन्- इष्टि, सोम र चयन। यिनमा इष्टि अग्निहोत्र, दर्शपौर्णमास र चातुर्मास्य आदि भेदले अनेक प्रकारका छन्। चातुर्मास्य ती यज्ञहरूको नाम हो, जुन चार-चार महीनाको अन्तरमा वर्षमा चारवार गरिन्छन्। हुन त ऋतु छ मानिएका छन् तर दुई-दुई ऋतुहरूमा समय प्राय: एकै किसिमको रहन्छ। यसप्रकार प्रधान ऋतु (मौसम) तीन नै छन्- गर्मी, वर्षा र शीत। यिनको सन्धिमा एक-एक चातुर्मास्य यज्ञ (इष्टि) को विधान श्रृतिमा छ। फाल्गुन शुक्ल पूर्णिमाको भोलिपल्ट अर्थात् चैत्र कृष्ण प्रतिपदादेखि गर्मीको आरम्भमा हुने चातुर्मास्य याग हुन्छ। यही दिनदेखि वर्षको आरम्भ हुन्छ। यसकारण यो प्रथम चातुर्मास्य याग हो, जसलाई वैश्वदेव पनि भन्दछन्। आषाढी पूर्णिमाको भोलिपल्ट श्रावणकृष्ण प्रतिपदाका दिन वरूण-प्रद्यास नामको दोश्रो चातुर्मास्य हुन्छ। कार्तिक पूर्णिमाको भोलिपल्ट 'शाकमेघ' नामको तेश्रो र फाल्गुनको मध्यमा

समाप्तिका, "सुनासिरीय" नामको चौथो चातुर्मास्य गर्दछन्। यस हिसाबले यो फाल्गुनी पूर्णिमा चातुर्मास्य यज्ञ आरम्भ गर्ने प्रधान समय हो। वास्तवमा भन्ने हो भने यसको सम्बन्ध द्विजातिसित नै भएको स्पष्ट छ।

नयाँ अन्नको फसल तयार भएपछि जबसम्म यज्ञद्वारा देवताहरूलाई अर्पित गरिदैन तबसम्म आफ्नो हितको काममा प्रयोग गर्न हुँदैन। यो आर्य जातिको सनातनदेखि चलेर आएको विश्वास हो। आर्यहरूको यस्तो पवित्र भाव अनुसार कृषिबाट जुन अन्न हामी पाउंछौं त्यो देवताले नै दिएको हो। जसले त्यो अन्न दियो, पहिले उसैलाई अर्पण गर्नु नितान्त आवश्यक छ। गीतामा भनिएको छ :-

तैर्दत्ता न प्रदायैभ्यो यो भुङ्क्ते स्तेन एव सः ॥

अर्थात्- जो देवताले दिएको अन्न पहिले देवतालाई नचढाई आफू खान्छ भने त्यो चोर हो। यसकारण जब नयाँ अन्नको फसल पैदा हुन्छ तब एक इष्टि (यज्ञ) हुन्छ, जसलाई श्रौत सूत्रमा आग्रायणेष्टि भन्दछन्। यस्तो इष्टि वर्षमा तीन पटक गर्ने विधान छ जस्तै भदई धान वा श्यामाक आदि मुन्युन्न पैदा हुने बखत भाद्रमा; धान मकै, बाजरा आदि पैदा हुने बखत कार्तिक वा मार्गमा अनि जौ, गहुँ आदि पैदा हुने समय फागुन वा चैत्रमा। यसको सही समय पनि फाल्गुन पूर्णिमा नै हो। जुन द्विजहरूले श्रौत अग्निहोत्र लिएका छैनन् ती 'निरग्नि' कहिन्छन्। निरग्नि द्विजातिहरूको निमित्त पनि गृह्य सूत्रमा यो नवीन अन्न पैदा भएको बेलामा एक स्मार्त इष्टिको विधान छ, जुन नवान्नेष्टि वा नवान्न प्राशन नामले प्रसिद्ध छ। जुनसुकै प्रकारको नवीन अन्नको सर्वप्रथम होम गर्नु आवश्यक मानिएको छ। यो कर्म पनि प्रचलित होली वा होलिकाको तिहारमा नै आजकाल मिलाइएको छ। यसको यतिमात्र स्मृतिशेष रहेको छ र त्यो हो होलीको ज्वालामा जौ, गहुं आदिका बाला सेक्तछन्। यो स्मार्तकर्मको सम्बन्ध पनि मुख्यतः द्विजातिहरूसित नै भएको देखिन्छ।

पुराणमा होलिकाको लौकिक स्वरूप यसरूपमा उपलब्ध छ– चक्रवर्ती सम्राट रघुको शासनकालमा एक ढुण्ढा नामक भयावह राक्षसीले बालकहरूलाई उत्पीडित गरेकी थिई। त्यसलाई उपशान्त गर्ने उपाय सोद्धा देवर्षि नारदले यस्तो भनेका थिए ~ ढुण्डालाई नाश गर्ने एकमात्र उपाय होलिका अग्नि नै छ। यसमा सर्वदुष्टापह नामक हवन गर्नु आवश्यक छ। यो हवन कार्यको इतिकर्तव्यताको वर्णन पुराणमा यसरी गरिएको छः- काष्ठमय आयुधहरूद्वारा सजाएर हर्षोल्लासकासाथ यताउती घुम्दै बालकहरू बाटामा पाइएका शुष्क दाउरा, काठ, शमीका दाउरा आदि जम्बा गरी एकठाउँमा थुपारेर त्यसमा रक्षोघ्न मन्त्रोच्चारणपूर्वक पूजा गरून्। त्यसपछि त्यसलाई प्रज्वलित गरून्। प्रज्वलनका साथै बालकसमूह उच्चस्वरले खित-खित खिल-खिलावट शब्दहरू निकाल्दै आकर्षक ताल, तालका साथ यी प्रज्वलित अग्निदेवतालाई गाउंदै हेर्दै तीन पटक प्रदक्षिणा गरून्। साथै सबै बालक, युवक र प्रौढहरू स्वेच्छापूर्वक निःशंक रूपले जसको मनमा जे-जस्ता भावनाहरू छन्, जसका वाणीमा जस्ता शब्दावलीहरू छन्, निःसंकोच ढंगले आ-आफ्ना भाषामा इच्छामाफिक उद्घोष गरिरहून्। यस्ता स्वच्छन्द, स्वतन्त्र, उम्मुक्त र शंकारहित

शब्दाग्नि ज्वालाका उद्घोषले त्यो पापिनी ढुण्ढा राक्षस अवश्यमेव पलायित हुन्छे। अट्टाट्टहास, परिहास अनि अश्लीलयुक्त अवाच्य वाणीबाट लज्जावनता भएर त्यो अवश्यमेव नष्ट हुन्छे।

पुराणको कथनानुसार अर्को एक राक्षसी हिरण्यकशिपुकी बहिनी तथा प्रल्हादकी फुपू पनि थिई। यसलाई अग्निले नजलाउने वर शंकरबाट पाएकी थिई। अनेक उपाय गर्दा पनि जब हिरण्यकशिपुले प्रल्हादलाई मार्न मराउन सकेन अनि उसले ढुण्ढाको सहायता लिने विचार गऱ्यो। हिरण्यकशिपुको आज्ञाअनुसार ढुण्डा प्रल्हादलाई काखमा लिएर चितामा बसी। आशा गरेका थिए प्रल्हाद मर्दछ र ढुण्ढा सकुशल रहन्छे। तर विष्णुको प्रतापले प्रल्हादको एउटा रौं सम्म पनि जलेन, ढुण्ढा भने खरानी भई। यो घटना फाल्गुन शुक्ल पूर्णिमाका दिनमा भएको थियो, जसको सम्झनामा आज चलेको होलिका (चीर) दहन हो।

यो काम राक्षसीका साथ भएको हुनाले यो शुद्रहरूको तिहार पनि मानिन्छ। प्रल्हाद मर्दछ, ढुण्ढा बांच्छे भनेर राक्षसहरू आनन्दमा रक्सी पिएर नाच्दै अपशब्द बक्थे अत: यो तिहार दैत्य कुलोत्पन्न शुद्रहरूको हो तर अब त सब वर्णका व्यक्तिले मान्न लागेका छन्। यसमा एउटा खेदको कुरो के छ भने, नशामा चूर भएर अपशब्द बक्नमा नै गौरव मानिन्छ।

यो शूद्रहरूको मुख्य तिहार भएपनि, हरेक तिहारमा एक एक वर्णको प्रधानता रहेपनि अरू सबै वर्णका व्यक्तिहरूका आ-आफ्ना भाइहरू ती-ती वर्णका साथ घुल-मिल गरेर सबै चाड-बाड, तिहार मान्दछन्। यसकारण होलि पनि हिन्दूका सबै वर्णले आ-आफ्नो तिहार जस्तै गरी मान्दछन्। त्यसैले यसका विभिन्न कथाश्रोत, रुप र चरित्र पाइन्छन्। उदाहरणस्वरुप–

ढुण्ढाको नाम पनि होलिका नै हो भनिन्छ। अग्नि प्रज्वलनरूपा होलिकाबाट नै यो राक्षसीको नाश हुने भएकोले यसको नाम पनि होलिका भएको हो। केवल 'होलिकानुगता' होलिका राक्षसी मात्र होइन कि अरू त्यसका सहयोगी सबै दुष्टराक्षसगण पनि यही 'अग्निष्टोम सर्वलोक शान्तिप्रद' बन्दछ। होलिकाको वैदिक स्वरूप सर्वज्ञात छँदैछ। फाल्गुनी पूर्णिमा वैदिक श्रौतमतावलंवी (अग्नि होत्री) ब्राह्मण अग्न्याधान रूप अग्निहोत्र अनुगमन गर्दछन् यस अग्निहोत्र सम्बन्धबाट पनि यो पर्व होलिका नामले प्रसिद्ध भएको हो।

ढुण्डाका अनेक नामान्तर पाइन्छ। पुराणमा ढुण्ढा राक्षसीको शीतोष्णा, असृक्या, संधिजा, अरूकुंढा, होलाका आदि अनेक नाम उपलब्ध हुन्छन्। यी नामका अर्थको विवेचना गर्दा ढुण्ढाको तात्विक स्वरूपको परिचय पनि पाउन सकिन्छ। वास्तवमा विचार गर्ने हो भने ती नामहरू शीतकालपछिको ऋतुपरिवर्तनमा आइलाग्ने रोगहरू हुन्। अझ यिनको विवेचना अनुपदमा हुनेछ। ढुण्ढाको 'होलाका' नाम रहनाको कारण माथि नै बताइयो। अरू नामका कारण अनुपदमा बताइन्छ।

ढुण्ढाको तात्विक स्वरूपलाई हेर्दा पुराणद्वारा 'ढुण्ढा' नामकी राक्षसीको भयले बाल-बन्धुहरूको परित्राण गर्नका लागि नै होलाका महोत्सवको आधिभौतिक लौकिक स्वरूपको स्थापना भएको हो भन्ने अनुमान हुन्छ । त्यो असौम्य प्राण जुन अग्निबाट सर्वथा पृथक् भएर बालहरूमा रक्तक्षय रोग उत्पन्न गरिदिन्छ, त्यो नै राक्षस हो, जसलाई सौम्य शक्तिको अनुबन्धले राक्षसी भन्न सकिन्छ। सोम-प्रधानत्व नै यस प्राणको स्त्री धर्मत्व हो । अत: यसलाई राक्षसी भन्नु सार्थक भएको छ यसैको आक्रमणबाट क्षयरोगको सम्भव छ । जसबाट मानवको रक्त नै सुक्छ। सौम्यावस्था नै वाल्यावस्था हो । सा-साना बालकहरूमा यो सुक्ने (सुकुवा) रोगको नामले प्रसिद्ध छ । यही रोग ढुण्ढा राक्षसी हो ।

ढुण्ढा शब्दको निर्वचन ढुण्ढा शब्द यदृच्छा शब्द हो यो ठुण्ठा शब्दको अपभ्रंश मानिएको छ । आग्नेय मधुरसात्मक जीवनीय प्राण रसले वञ्चित वृक्ष शुष्क भएर केवल ठुण्ठ (ठुटो) नै रहन्छ। यही ठुण्ठ, ढुण्ढ भएको हो। यही नै धुन्ध पनि हो । अत: यही ढुण्ढा राक्षसी हो। यसको शिशिर र वसन्त ऋतुको सन्धिमा साम्राज्य हुन्छ। यसकारण यसलाई प्राण शीतोष्णा पनि भनिएको छ। वेदमा पनि ऋतुसन्धिहरूलाई व्याधिहरूको आवासस्थान भनिएको छ । ऋतुसन्धिषु व्याधिर्जायते (सांख्यायनारण्यम्) । श्रुतिको उपवृंहण गर्दै पुराणमा पनि यस्तो बताएको छ :- शीतकालो विनिष्क्रान्त: प्रातर्ग्रीष्मो भविष्यति ॥

यसको तात्पर्य के हो भने होलिका महोत्सवको सम्बन्धमा शीतोष्णको सन्धिरूपा ढुण्ढा राक्षसी र यसबाट हुने रोगादिवाधा विनाशका लागि नै होलिकाको आविष्कार भएको हो ।

वेदमा शीतोष्ण-सन्धिज व्याधिहरू नाशगर्नलाई वैश्वदेव नामक चातुर्मास्य यज्ञको विधान छ । पुराण पुरुषले सर्वदृष्टापह नामक हवन क्रियाको विधान गरेका छन् । यसैको नाम होलि हो। दुवैमा अग्निको प्रज्वलन विधिपूर्वक बताइएको छ। अग्नि प्रज्वलन नै होलिका महोत्सव हो । अग्निका माथि-माथिसम्म दन्दनाएर उठेका ज्वालाहरू नै विभिन्न प्रकारका किटाणुहरूका नाशक हुन् ।

"अग्निर्वै रक्षसामय हन्ता" यो वैदिक बचन हो र प्रसिद्ध पनि छ ।

मणि (जन्तर) र प्रतिसर (देवप्रसादको गण्डा) आदि बालकहरूको घाँटीमा गुग्गुल र अष्टसुगन्धको. धूप दिएर बांध्नु पनि रक्षोघ्न मन्त्र युक्त होमको सरलीकृत रूप हो भन्न सकिन्छ ।

विभिन्न उत्सवहरूको समूह मिलेर र अनेक नाम गाभिएर यो उत्सव निर्मित भएको देखिन्छ । होलिका महोत्सव अनेक उत्सवहरूको एक संगठित रूप हो। यसमा अनेक वैदिक, लौकिक उत्सव र अनेक इतिवृत्त अन्तर्गत पर्दछन्। फाल्गुन पूर्णिमाका दिनमा सम्पादन गरिने उत्सव होलिका हो तर यसको पूर्व र उत्तरमा सम्पादन गरिने अनेक उत्सव यसैका अंग-प्रत्यंग हुन्। अतएव यसका अनेक नाम पनि छन्। मदनोत्सव, शारदामहोत्सव, शिवरात्रि महोत्सव, शीतला पूजन महोत्सव, फाल्गुन महोत्सव, रतिपतिपूजन महोत्सव, पुष्प महमोत्सव, होलाष्टक महोत्सव, बसन्तोल्लास महोत्सव र

होलिका महोत्सव आदि अनेक नाम छन्। यी सब उत्सव मिलेर नै होलिका महोत्सव भएको हो। कारण के हो भने उक्त सबै महोत्सवहरूको प्रमुख लक्ष्य अग्नि जागरण नै हो। कहीं आधिदैविक अग्निको जागरण, कहीं आध्यात्मिक अग्निको जागरण छ भने कहीं आधिभौतिक अग्निको जागरण नै अभिप्रेत वा स्वीकृत गरिएको छ। यहां अग्निको जागरण नै होलिका हो।

उत्सवहरूका विवरण

मदनोत्सव :- 'होला'को महोत्सव अनेक उत्सवहरू तथा इतिवृत्तहरूको समूह हो। यसमा मदनमहोत्सव पनि सम्मिलित छ। यसमा वसन्त पञ्चमीको दिन रति सहित कामदेवको पूजाको विधान छ। आर्यकन्याहरू अभिलषित वरको प्राप्तिका लागि अनि सौभाग्यवती स्त्रीहरू सौभाग्य वृद्धिका लागि पूजा गर्दछन्। यस हिसाबले होलिका महापर्वमा मदन पूजाको अन्तर्भाव छ।

शारदा पूजन :- रतिपतिको पूजा अर्चनाको अन्तर नै वसन्त पञ्चमीमा श्रीरूपा शारदाको पूजनको विधान हो, जुन शारदा पूजन महोत्सवको नामले प्रसिद्ध छ। यहाँ श्री को अर्थ हो सरस्वती।

दोला (प्रेंख वा पीङ वा झूला) उत्सव:- वसन्त ऋतुमा कफको निवृत्तिका निमित्त दोला महोत्सवको पनि विधान रहेको छ। वेदमा दोला (झूला वा पीङ) को नाम प्रेंखा पनि हो। वसन्त ऋतुको कारण प्रकृतिमा मलयानिल इतस्तत: दोलायमान हुन्छ। त्यसैको अनुकरण रूप नै आधिभौतिक दोला महोत्सव पनि हो। यसमा कफको. निवृत्ति हुन्छ। छोटकरीमा मदन पूजाको सम्बन्ध काम नियन्त्रणसित, शारदा पूजाको सम्बन्ध ज्ञानसित र दोला (प्रेंख वा पीङ) को सम्बन्ध कफ निवृत्तिसित छ भन्न सकिन्छ।

होलाष्टक महोत्सव :- गृह लिम्पन (घरमा लिपपोत गर्ने काम) होलाष्टक महोत्सवमा मुख्य छ। घरमा पनि शीतकालमा पूरा गरम नहुनाको कारण कैयन प्रकारका 'नाष्ट्रा रक्षांसी' कीटाणुहरूले आसन जमाउंदछन्। अत: तिनको नाशका लागि गोवरले घरमा लिपपोत गर्नु आवश्यक छ। यसबाट के पनि प्रमाणित हुन्छ भने ~ आर्यहरूको प्रचलनमा रहेका सानाभन्दा साना विधान पनि विज्ञानले ओतप्रोत छ। घरहरूमा मांगलिक स्वस्तिक आदि चित्रहरूको चित्रण, वासन्तिक गीत, नृत्य-वाद्यहरूको आयोजना आदि अनेकौं उत्सवहरू होलाष्टक 'महोत्सवहरू' अन्तर्गत पर्दछन्।

फाल्गुन महीनाको सम्बन्धले गर्दा 'होला महोत्सव' फाल्गुन-महोत्सव वा फागू-महोत्सवको नामले, वसन्त ऋतुको सम्बन्धबाट 'वसन्तोत्सवको नामले' 'मधु' नामक दिव्य सौराग्निको सम्बन्धबाट 'मधु-महोत्सव' नामले अनि वसन्त ऋतु, पुष्पोद्गमको कारणबाट 'पुष्प महोत्सव' आदि नामले पनि प्रसिद्ध छ। अरू पनि नाम र रूपहरूको उल्लेख पहिले नै गरियो। ती सबको उपसंहार फाल्गुन मासमा नै हुन्छ। सबको लक्ष्य एउटै छ, जुन अग्नि जगाउनु नै हो। यी सब उत्सवहरूकों समूहबाट नै होलाको महोत्सव भएको हो।

बाल-रक्षा विधि शिशिर र वसन्तको सन्धिरूपा यो फाल्गुनी पूर्णिमा तिथि 'ढुण्ढा' राक्षसीको कारण सुकुमार बालकहरूको निमित्त अत्यन्त भयावह छ भनिएको छ ।

तत्रापि 'एषा वै घोरा रात्रिः सम्वतसररूपा यत् फाल्गुनी' यस कथनअनुसार यो रात्रि त निश्चय नै भयावह हो, अतएव यो तिथिको रात आगमनमा सावधानी पूर्वक बालकहरूको संरक्षण गर्नु आमाहरूको निमित्त आवश्यक हुन्छ । यस्तो भयावह असुरक्षा भावको नाशको निमित्त नै होला पर्वको आविष्कार भएको हो र यसको अनुष्ठान प्राचीन कालदेखि नै हुँदै आएको छ ।

सनातन प्रकृतिको सनातन तत्तद्भावहरूको आधारमा नै आर्यहरूको उत्सव-महोत्सव नियत भएका छन् । होलाको महापर्वको पनि प्रकृतिका साथ सम्बन्ध छ । यसको केही विश्लेषण गरिन्छ । विश्वमा व्याप्त संवत्सराग्नि शिशिर ऋतुमा निकै क्षीण हुन्छ । वसन्त ऋतुमा पुनरपि प्रकृतिमा 'मधु' नामक सौराग्निको पार्थिव रजःकणहरूमा आधान अर्थात् प्रज्वलन हुन्छ, जसमा प्रत्येक रजःकण मधुमय बन्दछ । पार्थिव रजकणहरूको यो वर्णन नै मधुमत् पार्थिवं रजःऋचाले गरेको छ । यो भो आधिभौतिक होलिको रुप । "पिण्ड ब्रह्माण्डयो रैक्यम्" यो सिद्धान्त अनुसार जब ब्रह्माण्डमा मधु नामक अग्निको प्रज्वलन (आधान) हुन्छ, अनिमात्र अध्यात्म शरीरमा प्राणाग्निको प्रज्वलन हुन्छ । शरीरमा पनि मधु अग्निको आधान हुन्छ । संचित मधु अग्निको प्रेमरूपले प्रस्फुटित हुनु प्राकृतिक हो । यही प्रेमोन्मादको पूर्ण चरितार्थ गर्न अनि त्यसलाई नियन्त्रित गर्नका लागि आर्यहरूले एकदिन चैत्र कृष्ण प्रतिपदालाई नियत गरेका छन् । यही वसन्तारम्भको दिन हो । प्रवृद्ध माधुर्य (प्रेम) सानो ठूलो, उँच-नीच, धनी-गरीब, दरीद्र आदि भेद मेटाउन समर्थ हुन्छ । अतएव त्यो दिन सबलाई मेल मिलाप गर्न अनि मधुर भाषणको निमित्त आदेश दिएको छ । अभिवृद्ध प्रेमको आधिभौतिक रूप नै परस्परमा रङ छ्याप्ने, अवीर हाल्ने क्रिया हो । यस दिनमा अस्पृश्य नरहने विधान छ । वसन्तको कारण उच्छृंखलतामा अग्रसर भएको कामको नियन्त्रण नै आध्यात्मिक होली हो । केतुमाल (यूरोप) मा वसन्तऋतुमा 'एप्रिल फूल' नामक उत्सव हुन्छ । त्यो पनि होला महोत्सवको नै क्षुद्रतम रूप हो ।

यो अप्रिल महीनाको पहिलो तिथि (तारिख) मा मनाउछन् । यो पर्व पनि वित्तीय वर्षको ठीक अन्त्यमा हुन्छ र त्यहां पनि फसल काटेपछि नै मनाउंछन् । यो तारिखलाई ईसाईहरू मनोविनोदको निमित्त एकले अर्काको उपहास गर्दछन् । वेकूफ बन्ने व्यक्तिलाई 'अप्रिल फूल' भन्दछन् । हुन सक्छ यो कुनै केल्टिक उत्सवको स्मरण मात्र हो, जसलाई पहिलेकाले ह्याथेन्स Hathens मनाउंथे । स्कटल्याण्डमा यसलाई गोक = अफूल Gowk = A fool भन्दछन् ।

रजरागात्मा रजोगुण-समुद्भूत रसराज कामदेवको सम्मान, आतिथ्यमा आयोजित हुने फाल्गुनी पूर्णिमा (नेपालको पहाडी भागमा) को उत्तर दिवस चैत्र कृष्ण प्रतिपदासँग नेपालको तराई भागमा र भारतमा समायोजित रंजनात्मक रजोवर्षण हुने (सल्लाको पराग, अवीर आदिको वर्षण) अनि रङ-वर्षणको पनि रागात्मक कामका साथ सम्बन्ध

हुनाले यिनको पनि आयोजन हुने गरेको छ । कामोत्पादक रागतत्व संगीतका षट् प्रधान राग-रागिनीहरू रज (पराग-अवीर) र रङ्भेदले अनेक रूपमा विभक्त छन् । ती सब स्वरूपहरूको संग्रह फाल्गुन शुक्ल पूर्णिमा र चैत्र कृष्ण प्रतिपदामा हुन्छ । अत: यसको नाम 'वसन्तोल्लास महोत्सव' हो । यसमा कामदेवको सबै रूपहरू समावेश छन् ।

'य: पार्थिवानि विममे रजांसि' को अनुसार पार्थिवी कामशक्ति नै पार्थिव रजांसि हो । ई पार्थिव रजांसिले अकाशीय मेघहरूलाई रक्ताभ बनाएकोबाट होलिका पर्वमा भएका-

उड्यो आकाशमा अवीर लाल,

अनी भयो बादल लाल ॥

उद्घोषलाई चरितार्थ पार्न विर्सेनन् । अत: यो महोत्सवमा चन्दन, पराग, अवीर आदि उडाउनु र लगाउनुलाई नै अज्ञान वा अशिक्षाको कारण फोहोर, हिलो छ्याप्ने र जवर्जस्ती पाराले दलिदिने सम्म गर्न पनि पछि हट्तैनन् । होलिका दहनको धूलाको बन्दना गर्नु पनि शास्त्र विहित छ । यस विधिले पनि खरानी, धूलो उडाउने र छ्याप्ने प्रथामा सहायता दिएको छ । यो खरानी, धूलो छ्याप्नुलाई यहां धूले फागु पनि भनिन्छ ।

अवश्य नै जपापुष्पको रागबाट समाप्लुत त्यो रङ्द्वारा आफ्नो शरीरलाई आपोमय वा ओतप्रोत पार्नु आवश्यक छ । जपापुष्पको गुण उष्णप्रकृतिको हुनाले उष्ण प्रकृति बढ्दै गएको वसन्तमा उत्पन्न श्लेष्मा विकारलाई पनि उपशान्त गर्दछ र कामशक्तिलाई पनि आफ्नो नियन्त्रणमा राख्न सक्तछ । जपापुष्प आग्नेय हुनाले श्लेष्मान्तक हो ।

वेदमा जपापुष्पको नाम फाल्गुनानी छ । जपापुष्पको. उत्पत्ति फाल्गुन र चैत्र महीनामा नै हुन्छ । सोम धर्मले शुक्रको, अग्नि प्रकृतिले शोणितको, मधुरगन्ध धर्मले मनोरञ्जक वासन्तिक जपापुष्प र तत्सदृश गुणधर्मक पुष्परसबाट विनिर्मित रङ्ले शरीरलाई निमज्जित र ओतप्रोत पार्नु होलिका पर्वानुगत वसन्तोत्सवको अनुरूप नै मानिन्छ । यसरी नै होला महोत्सवबाट अनुप्राणित संगीत रागहरूको पनि आवश्यक छ ।

संगीतजन्य षट् राग-रागिनीहरूको भेदभाव अनेकौं भागमा विभक्त भएका छन् । यी पनि काम विषयका सहायक हुन् । यो कुरा "निशम्य गीतं तदनङ्ग बर्धनम्" बाट प्रमाणित छ । अतएव वसन्तोल्लासमा संगीतात्मक रागको पनि समायोजन हुनु आवश्यक हुन्छ । डफ वा डम्फू आदि बाजाहरूका साथमा उच्च स्वरले धमाल आदि रागहरूमा हास्यरस वा अश्लील रस प्रधान गायन पनि कफ निवृत्तिको निमित्त सर्वोत्तम साधन मानिएको छ ।

देश-भेदले पनि होलिका महोत्सवको स्वरूप र केही उद्देश्यमा फरक हुनु स्वाभाविकै छ । पूर्वी भारतमा त्यहांका आदिवासीहरूमा होलाका महोत्सवलाई कृष्णसम्बन्धी पर्व मान्दछन् । होलीलाई पूतना मानेका छन् । तर अज्ञानतावश यस्तो मान्नुमा सत्यता देखिदैंन, यो उत्सव त कृष्णावतार भन्दा पहिले देखि नै प्रचलित थियो ।

पश्चिम भारतका निवासी 'होलाका' पर्वको सम्बन्ध प्रल्हादजीको घटनासित जोड्दछन्। तिनको विचारमा होलाका प्रल्हादजीलाई जलाउन भनेर आगोको रासमा उसलाई काखमा लिएर बसेकी थिई।, तर उ जलेर मरी, प्रल्हाद भने सदाको लागि अमर वा चिरञ्जीवी भए।

यहाँ यसरी जलेको रसेटोको बीचबाट प्रल्हादको प्रतिनिधि स्वरूप त्यहाँ जलेको एक सानो वृक्ष झिकेर त्यसलाई पानीमा डुवाई आगो निभाउँदछन्। त्यसैलाई प्रल्हादको प्रतिनिधि स्वरूप मानेर पूजा पनि गर्दछन्। यो पौराणिक अनुष्ठान हो र यसको सम्बन्ध पनि सबै वर्णसित छ। सोही प्राचीन घटनाको स्मृतिमा नै प्रतिवर्ष होला महोत्सव मनाउंदछन्। यसमा प्रल्हाद भक्तको जय भन्ने तुमुल घोष गुन्जाउँछन्।

दक्षिणका निवासीहरू यसलाई महादेवद्वारा दग्ध कामदेवको स्मारक मान्दछन्। तिनका मतमा होलाको ज्वलन नै कामदेवको ज्वलन हो। सबको मतमा यो अग्नि ज्वलनात्म उद्देश्यको लक्षण एकै किसिमको छ। व्यष्टि र समष्टि अग्नि जागरणको आवश्यकताको बारेमा वेदको वचन यस्तो छ :-

अग्नि सधैं बलिरहन्छ, अत: ऋचाहरू त्यसैलाई चाहन्छन्। अग्नि बलि रहन्छ, त्यसकै नजीक साम जान्छन्। अग्नि सदा बलिरहन्छ, त्यसलाई सोम भन्दछन्। म तिम्रो हुँ तिम्रो भिन्नतामा नै मेरो घर छ।

व्यक्तिगत अग्नि (उत्साह) र राष्ट्रगत अग्नि (तेज) जुन राष्ट्रका जाग्रत छन्, त्यही सर्वसौभाग्यको पात्र बन्दछ।

नेपालमा कहीं कृष्ण र गोपिनीका साथ भएको मदन-महोत्सव मान्दछन् भने कहीं होली वा होलाकालाई पूतना मान्दछन्। कहीं प्रल्हादलाई जलाउन तम्सेकी होली मान्दछन्। पूर्वी भारतको वंगाल-उडिसामा चैतन्य महाप्रभुको जन्म फाल्गुन पूर्णिमाका दिनमा भएको थियो। अत: वंगालमा र उडिसा आदि स्थानमा उनका भक्तहरू त्यहीदिन जन्म-महोत्सवको साथै अखण्ड हरिकीर्तन महोत्सव मनाउंदछन्। बंगवासीहरू भने भगवान्‌को झूलन-लीलाको पर्व मानेर त्यही दोलोत्सवको नामले मनाउंछन्।

ज्योतिष शास्त्र अनुसार यो फाल्गुन पूर्णिमाको दिनमा हुन्छ, जसमा पूर्वविद्धा प्रदोष व्यापिनी पूर्णिमा लिनु पर्दछ।

यदि प्रदोषमा भद्रा छ भने होलिका दहन नगरोस्। यसबाट जनताको कुभलो हुन्छ। प्रतिपदा, चतुर्दशी, भद्रा र दिनमा होली जलाउनु सर्वथा त्याज्य मानिएको छ[५]।

होलि जलाउने विषयमा विभिन्न निर्णयहरू ज्योतिषका ग्रन्थहरूमा उल्लेख गरिएका छन्।

यो तिहारमा मनोविनोदादि गर्ने प्रथा फसल काटेपछि मात्र मान्दछन्। वर्षको अन्त्यमा हुनाको कारण होलिका दहनलाई कहीं-कहीं संवत् जलाउने पनि भन्दछन्।

गएको संवत्‌को अन्तिम दिन र आगामी संवत्‌को प्रथम दिन यी दुवै यो संवत्‌मा समावेश छन् । अतएव यसलाई महत्वपूर्ण उत्सव मान्नाका साथै जुन सम्पूर्ण भारतवर्षका हिन्दूहरूमा कुनै भेदभाव नगरी मान्ने गर्दछन् ।

हिन्दूहरूको प्रमुख ग्रन्थ वेद र त्यसपछिको प्रमुख ग्रन्थ ब्राह्मण ग्रन्थ नै हो । अत: यस ब्राह्मण ग्रन्थहरूमा फाल्गुन पूर्णिमालाई संवत्सरको मुख भनेका छन् । यसबाट पनि चैत्रकृष्ण प्रतिपदा वर्षारम्भ तिथिहुनु निर्विवाद भएको छ । अत: फाल्गुन पूर्णिमाबाट पहिलो वर्ष समाप्त भयो, अर्थात् त्यो वर्ष मर्‍यो । यसकारण, त्यसलाई जलाइदिनु पर्दछ । यस विचारबाट पनि अग्नि प्रज्वलन होलीको दिनमा हुन्छ । यसरी संवत् जलाउने प्रसिद्धि पनि धेरै ठाउंमा छ । संवत् जलाउने प्रथाको अनुमान पनि यसबाट दृढ हुन्छ । यसको ऐतिहासिक शास्त्रीय परम्परा नपाइए पनि सदाचार सिद्ध भएको विदित हुन्छ ।

वसन्त ऋतु स्वभावत: उन्मादक हुन्छ । शीतकालमा प्रकृति सवलाई बल दिन्छ । शक्ति सञ्चित भएपछि त्यसको प्रेम रूपमा प्रस्फुटित हुनु स्वभाविक हो । हाम्रो शास्त्रमा वसन्तलाई कामदेवको मित्र भनेर यही आधारमा भनिएको हो । संस्कृत-साहित्यका प्रमुख कवि कालिदासले वसन्तको प्राकृतिक चित्रांकनमा नर, खग, मृग, वृक्ष, लता आदिलाई पनि यस ऋतुमा प्रेमप्यासले आवद्ध भएको चित्रित गरेका छन् । यही प्रेमोन्मादलाई पूर्ण चरितार्थ गर्न आर्यहरूले हिन्दू जातिमा एकदिन नियत गरेका छन् जुन चैत्रकृष्ण प्रतिपदा हो । यही वसन्तारम्भको दिन हो । त्यो दिन सानो, ठूलो, धनी, गरीब, उँच-नीच जाति आदि सवले भेदभाव भुलेर परस्पर मिल्दछन् । प्रेममय मधुर भाषण गर्दछन् र प्रेम चिन्हको रूपमा मित्रहरूलाई पराग, अवीर, रङ हाल्दछन् ।

वसन्तोत्सव र कामदेव पूजा पनि यही प्रतिपदाको दिनमा शास्त्र सम्मत छ । दक्षिणतिर यसलाई मदनोत्सव मान्दछन् । सेतो सफा कपडा लगाएर, स्वच्छ स्थानमा बसेर अवीर, रङ आदि छ्याप्ने र आँपको मुजुरा खाएर आनन्द लिने गर्दछन् । यो पनि समयको प्रभावले धूलो, हिलो, खरानी, ध्वांसो, मोसो आदिमा परिणत भयो ।

देवी-पूजा, हिण्डोलको उत्सव (दोलोत्सव आदि) तन्त्र शास्त्रोक्त विधान पनि प्रतिपदाकै दिनमा हुन्छन् ।

होली (फागु) को उत्सव निकै पुरानो हो । मीमांसा शास्त्रका भाष्यकार शवरस्वामी आदिले पनि सदाचारको मुख्य उदाहरण यसैलाई मानेका छन् । पूर्वका (प्राच्य) देशहरूमा यसको विशेष प्रचार बताएका छन् । श्री कृष्णको प्रतापले ब्रजमण्डल त यस उत्सवको प्रधान केन्द्र नै बनेको छ । अत: यहाँका निवासीहरूको र यसको अतीव घनिष्ट सम्बन्ध भएको छ । हिन्दूजातिले आफना यस्ता उत्सव वा तिहारहरूको परम्परालाई यथाशक्ति रक्षाका साथै कायम राख्नु अनिवार्य रूपमा आवश्यक छ । तर अशिक्षाका कारण प्रवृत्त भएका कुरीतिहरूलाई हटाएर यसलाई शास्त्रानुकूल र सद्भावको रूपमा कायम गर्दै असभ्यताको कलंकबाट बच्नु पर्दछ । यही नै हिन्दूहरूको वास्तविक सभ्यरूप हो ।

वर्तमान समयमा होली पर्वको विकृत रूप नै बढी देख्न पाइन्छ । अग्न्युत्सव गर्नु, मर्यादा पूर्वकको हास्य गीत, नृत्य आदि गर्नु, रज (पराग, अवीर) आदिको वर्षण गर्नु, जपापुष्पको रङबाट रातो पानी खन्याउनु, होली (चीर) को भष्मको बन्दना गर्नु, डफ (दमाहा आदि) बाजाहरूमा निर्दोष धमाल रागबाट हरियश गाना आदि भने शास्त्र विहित छन् । तर होली पर्वको नाममा कताकती निर्लज्ज भएर बीभत्स रसका गाना गाइन्छन् । बीभत्स अवाच्य वाणीहरू उच्चारण गर्नु, गाँजा, भाङ, घोट्टा आदि खाने र पिउने गरेर उन्मत्त हुनु, मल-मूत्र मिश्रित गन्हाउने हिलो आदि छ्याप्ने, बाटोमा आउने जाने मानिसहरूका मुखमा कालो रङ वा तेल मिसाएको ध्वाँसो वा मोसो पोतिदिनु यी सब असभ्य आचरण हुन् । यो महापर्वमा यस्तो अनुचित व्यवहार गर्नु हाम्रो व्यवहार भन्दा बाहिरका कुराहरू हुन् । यस विषयमा आर्यहरूको आदेश छः "न च रागोऽस्य संविधि :"

उनीहरूले यस्तो प्रक्रियालाई घृणा गर्दै त्यागिदिनु नै उपयुक्त मानेका छन् । फेरि विहित अनुष्ठान गर्नु पनि परम आवश्यक छ । मानव जातिमा चलेका यस्ता नैसर्गिक उत्सवहरूमा उदासिनताको भाव हुनु पनि अनार्य भावना हो । अत: शारीरिक र मानसिक निरोगिताको निमित्त यस परम्परालाई मान्नु आवश्यक छ । तर यो उत्सव उच्छृंखलतामा बगेर नजाओस् । यसको पूरा ध्यान राख्नु पनि परम आवश्यक छ । कुनै पनि कार्य मर्यादापूर्वक भएमा पालक र अमर्यादित भएमा नाशक हुने हुन्छ ।

धर्मलाभोऽस्तु सर्वेषाम् । सर्वे भवन्तु सुखिन : ।

नेपालमा चलेको चलन अनुसार फाल्गुन शुक्ल अष्टमीमा चीर गाडेपछि पूर्णिमामा चीरदाह नगरेसम्म फागुलाई वसन्तोत्सवको रूपमा मनाउने चलन छ । फागुलाई होली पनि मान्ने चलन छ भन्ने कुरा माथि नै बताइयो । प्राचीनताको प्रमाणका लागि- गोपालराजवंशावलीमा लिच्छवी राजा मानदेवले होलिको चलन चलाएको उल्लेख छ । गोपालराज वंशावली २० ख- २१क पत्रमा यस्तो लेखिएको छ-

"तस्य :- श्री मानदेव.......... तस्य राजे महामुत्पात भवेत्, तस्य सान्ति कृत पोष्य पूर्ण्णमी होलि कृतम् तेन सान्ति भवति ।"

तर यहाँ आश्चर्यको कुरो के छ भने फाल्गुन शुक्ल पूर्णिमाको दिनमा नमनाई पौष शुक्ल पूर्णिमाको दिनमा मनाइएको स्पष्ट छ । यो रहस्यमय रह्यो ।

यसपछि मल्लराजाहरूले फागुन महीनामा नै मनाएको कुरा तिनताकाको अभिलेखहरूबाट थाहा पाइन्छ ।

मल्ल राजाहरूको दरबार अगाडि मयलको रूखमा रंगीचंगी कपडा झुण्याई होली बनाएर गाड्ने चलन अद्यापि छँदै छ । हनुमान ढोका दरबारको हनुमानको अगाडि पट्टि ढुंगामा प्वाल खोपिएको छ । त्यसैमा त्यो होली वा चीर गाड्ने गर्दछन् । सानो मयलको रूखलाई चीर बनाएको हुन्छ । भगवान् श्री कृष्णले मयलको रूखमा चढेर चीर हरण गरेका थिए भन्ने पौराणिक कथाको आधारमा, त्यसैको सम्झनामा, मयलको रूखमा कपडाका टुक्राहरू झुण्याई यो उत्सवको प्रचलन आजसम्म छ ।

शाह राजाहरू काठमाडौँमा आएर बस्न लागेपछि गद्दी बैठकको दक्षिण र कुमारी घरदेखि ईशानतर्फको प्रांगणमा रंगी चंगी कपडा झुण्याएर बनाएको तीन छते छत्राकार भएको चीर गाडेपछि फागुको आरम्भ गर्ने चलन छ। यसको विषयमा भाषावंशावलीमा एउटा रमाइलो विषयको घटनाको प्रसंग छ। नेपाल अधिराज्यमा बाइसी-चौवीसी आदि भुरे-भारे राज्यहरू खडा हुँदा त्यहाँका भूरे सबै राजाहरू मयलको रूख गाडी होली मनाउंथे। त्यसमा छत हुँदैनथ्यो। पर्वतका राजा चाहिं एक्छते चीर गाडी फागूको पर्व मनाउँथे। अरू कुनै राजाले छते चीर गाडेको सुन्ने बित्तिकै त्यहाँ आक्रमण गरी सो छते चीर च्यातचुत पारिदिन्थे। यसरी पर्वते राजाले आफ्नो प्रभुता देखाउंदै आएको कुरा थाहा पाइन्छ। यो कुरा श्री ५ पृथ्वीनारायण शाहले सुनेपछि पर्वतका राजाले के गर्न सक्दा रहेछन्, हेरिहालू न भनी गोरखामा तीनछते चीर गाडी होली मनाए। तर तिनताका गोरखा निकै बलियो भइसकेको हुनाले गोरखामा आक्रमण गर्न सकेनन् र चीर च्यात्ने कुरै भएन। यो थियो पृथ्वीनारायण शाहले काठमाडौंलाई आफ्नो अधीनमा गर्नुभन्दा अघिका कुरा। यसबाट के थाहा हुन्छ भने काठमाडौंमा पृथ्वीनारायण शाह आएपछि मात्र तीनछते चीर गाड्ने प्रचलन चलाएका हुन्।

(यस विषयमा दिव्योपदेशको यस्तो उक्ति छ :- त्यहाँ उप्रान्त सम्पूर्ण वाइसी-चौवीसी राजा गोर्खा समेत मेहलको रूख गाडी होली गर्थ्या। पर्वत्या राजाले एक छते चीर गाडी होली गर्थ्या। अरू कसै राजाले एक छते चीर गाड्यो भन्या पर्वत्या राजाले सुन्यैमात्र लस्कर लिई उसलाई जिति चीर च्याति दिन्थ्या।

यो खवर श्री पृथ्वीनारायण शाहबाट सुन्नुभयो र लौ च्यातोस् पर्वते राजाले भनी तीनछते चीर गाडी होली गर्नुभयो। यो खवर पर्वते राजाले सुनी चीर च्यात्न मनसुवा गर्थ्यो। बीचमा लमजुङ हुनाले आउन भएन।)

शाह राजाहरू फागूको उत्सव बडो धूमधामसँग बाजागाजासाथ मनाउँथे। धेरै खर्च पनि गर्थे। देश विदेशबाट नाचगान गर्नेहरूलाई बोलाएर गाउन, नचाउन लगाउँथे। श्री ५ पृथ्वीनारायण शाहले आफ्नो देशमा स्पष्टसँग यसको चर्चा गरेका छन् :-

"फागुलाई यक्- दुई गरी झिकी चाडै विदा गराई दिनु र देशको भेद पनि पाउँदैनन्।"

"फागुका लागि विदेशबाट झिकाइएका नाचगान गर्नेहरूलाई दुई दिन भन्दा बढी नराख्ने सल्लाह दिएका छन। रमाइलाका लागि नेपाल तीन शहरमा चलेका नाच ल्याई नचाई हेर्नु भनेका छन्।

नुवाकोटमा पनि श्री ५ पृथ्वीनारायण शाहको शक सं. १६८७ को अभिलेखमा "स्वतन्त्र फाल्गुनोत्सवे विचित्र राग गायकै रनेक नागरै र्जगौ ..... विशाल फूलबारीलाई लक्ष्य गरेर "फागुको उत्सवको स्वच्छन्द वेलामा अनेक थरी राग गाउने शहरियाका साथ स्वयं प्रतापसिंह शाह युवराजले गाना गाउनु भयो।"

पछि राणाहरूको समयमा आठ दिनको फागुमहोत्सवको द्वादशीका दिन हनुमानढोका दरबारमा सेता लुगामा निजामती कर्मचारीहरू सामेल गरिन्थे। श्री ५ महाराजाधिराजबाट सामेल भएका प्राइमिनिष्टर लगायत ठूला दर्जाका कर्मचारीहरूलाई अवीर टीका बक्सेपछि त्यहाँ सामेल भएका सबैले आफू-आफूमा अवीर र रङ हालाहाल गर्दै आनन्द मनाउँथे। यति गरेपछि यो दिनको समारोह सकिन्थ्यो। पूर्णिमाको दिनमा चीरदाह गरेपछि यहाँ यो फागुको महोत्सव समाप्त हुन्थ्यो। यस पछि २००७ सालदेखि फागुमा कर्मचारीहरू सामेल हुने चलन हट्यो। केवल पूर्णिमा एकदिन मात्र सर्वसाधारण जनताहरू परस्परमा रङ अवीर हालेर फागु मनाउंछन्।

आजकाल फागुमा नाचगान गर्ने प्रथा हराइसकेको छ। लहडी युवकहरू अवीर लोला र रङहरू परस्परमा हालेर फागु मनाउँछन्। फाल्गुन शुक्ल पूर्णिमाको रातमा गद्दी बैठक अगाडि गाडेको तीन छते चीर टुंडीखेलमा लगी जलाएपछि यो उत्सव सकिन्छ। चीर पोलेपछि अर्थात् भोलिपल्ट प्रतिपदाका दिनमा भारतीय मूलका नेपाली हिन्दूहरू र नेपाल तराईका निवासी नेपालीहरू फागुमहोत्सव मनाउँछन्।

होलि खेल्दा यस्ता गीत गाउंथे :- (केही पहिलेको)।

होरी रख्याल (रत्न)

जाउँ खेलौं अब होलि बनमा।
केको छ डर अब मनमा ॥ जाउँ ॥
अत्तर, अवीर, रंग, फुलेल।
लाउं घसी-घसी तनमा ॥ जा० ॥
मन चंचल अति मस्त महीना।
यै छ मजा ऋतु जनमा ॥ जा० ॥
होरी खेलन सब सखि आये।
रत्न संगै लिई छिन मा ॥ जा० ॥

होरी टप्पा (रत्न)

आज किन हो प्यारी मुख हँसीलो।
खोजि हिंडें तिमीलाई सब वन। भर दिन कहाँ वितायौ ॥ १ ॥
राधा भेटी मलाई न ढाँटी सुनाऊ, कृष्णसँग आज लियौ किन प्रेम रसीलो ॥२ ॥

जंगला (इन्दु)

संगिनी फागुन यो किन आयो, अरूको माथ रंगायो ॥ टेक ॥
खेलि फागु घर-घर सब फरके, रंग अवीर उडायो ॥ सँगिनी ॥
झन्झन् बलि-बलि विरहको आगो मै दुःखीलाई सतायो ॥
विरहिनी माथि थपि-थपि झन दुःख, नाहक जिउ पनि खायो ॥ सँगिनी ॥

टप्पा (इन्दु)

प्यारी फागुन आयो लौ हिँड खेलुँ होरी ।
यो ऋतु अनमोल, छौ तिमी यहां जोवनको अजोरी ॥
आउन हिलिमिली मारून लोला रंग राम्रो अब घोरी ॥ प्या० ॥
आदि आदि ॥

श्लोक टिप्पणी

१. सर्बदुष्टापहो होम : सवरोगो पशान्तये ।
क्रियते ऽस्यां द्विजैः पार्थ तेन सा होलिका स्मृताः ॥

२. रक्षोहणं वलगहनं वैष्णवी मिदमहन्तं वलगमुत्किरामि यम्मे समानो
यमसमानो निचखाने दमहन्तं वलगमुत्किरामि यम्मे सबन्धुर्यम
सबन्धुर्निच खाने दमहन्तं वलगमुत्किरामि यम्मे सजातो यम सजातो
निचखानोत्कृत्याङ्किरामि स्वाहा ॥

३. असृक्या मय संत्रस्तैः कृत्वा त्वं होलि बालिशैः ।
अतक्त्वां पूजयिस्यामि भूतेभूतिप्रदा भव ॥

४. अग्निर्जागार तमृचः भामयन्ते, अग्निर्जागार तमु सामानि यन्ति ।
अग्नि र्जागार तमयं सोम आह, नवाह मस्मि सख्ये न्योकाः ॥
(ऋ.वे. ५।४४।१५)

५. प्रदोष व्यापिनी ग्राह्या पूर्णिमा फाल्गुनी सदा ॥(नारद) ।
निशागमेतु पूज्येत होलिका सर्वतो मुखैः । (दुर्वासा) ।
सयाह्ने होलिकां कुर्यात् पूर्वाह्नो क्रीडनं गवनम् । (निर्णयामृत) ।

६. प्रतिपद् भूत भद्रासु यार्चिता होलिका दिवा ।
संवत्सरंतु तद्राष्ट्रं पुरं दहति साद्भुतम् ॥ (चन्द्रप्रकाश) ।

७. अभिलेख सं. भा. ४ पृ. ८ को लहर ३४

सहयोग लिइएका ग्रन्थहरू

महाभारत पुराण, आरण्यक, उपनिषद्, ऋग्वेद र अरू सामयिक अध्ययन । पृथ्वीनारायण शाहको दिव्योपदेश (सं. नयराज पन्त) सङ्गीत चन्द्रोदय ।
हनुमानढोका राजदरबार आदि ....

प्राचीनकालका विदुषी

- लक्ष्मी गौतम

संसारको सृष्टि चक्रलाई अवलोकन गर्दा नारीको स्थान सर्वोपरि रहेको देखिन्छ। एउटा रथका दुई पांग्रा भई संसार चलिरहेको छ। कृत्रिम सृष्टि बाहेक नारी विना संसार को सृष्टि नै असम्भव छ। जसरी पृथ्वीलाई पृथ्वी माता भनिन्छ, त्यस्तैगरी नारीको स्वरूपलाई पनि देवी, आमा, दिदी, बहिनी, भाउजू, बुहारी, छोरी नातिनी र आदर्श पत्नीको रूपमा विविध नामले पुकारिन्छ। आदर्श र सती-सावित्री नारीको नाम अनुसार काम पनि भएका प्रशस्त उदाहरणहरू पाइन्छन्। त्यसैले त मनुस्मृतिमा स्पष्ट भनिएको छ "यत्र नार्यस्तु पूज्यन्ते रमन्ते तत्र देवता"। जुन समाजमा नारीको सम्मान र इज्जत हुँदैन र गरिदैन त्यो समाज वा राष्ट्र नभई केवल मानवरूपी पशुहरूको जमघट हुने थलो मात्र हुन जान्छ। आजको बिसौं शताब्दी (वैज्ञानिक युग) मा पनि आफूलाई सभ्य र सुसंस्कृत ठान्ने मानवहरूले नारीलाई अपमानित तिरस्कृत र अमानवीय व्यवहार गरेका प्रशस्त नमूनाहरू छन्। प्रसङ्ग प्राचीनकालमा नै जाऔं। वैदिककालिक नारीहरूको सामाजिक अवस्था हेर्दा अत्युच्च स्थानमा रहेको हामी पाउंछौं। त्यसबेलाका स्त्री जातिहरू केवल वासनात्मक सन्तुष्टिको साधन मात्र नरही सिंगो समाज वा राष्ट्रलाई मार्गदर्शन गराउन सक्ने क्षमता भएका सभ्य एवं सुसंस्कृत देखिन्छन्। समाजका प्रत्येक क्षेत्रमा नारीको सहभागिता रहेको छ। चाहे त्यो धार्मिक क्षेत्र होस् वा सामाजिक, आर्थिक होस् वा राजनीतिक जीवनका प्रत्येक पक्षमा नारी वर्गले समानरूपले पुरुषसरह कार्य गर्दै अग्रसर भएको हामी देख्छौं। विश्वकै इतिहासका पानाहरूलाई पल्टाएर हेर्‍यौं भने पनि नारीका योगदानलाई प्रत्यक्ष रूपमा देख्न सकिन्छ।

प्राचीनकालमा स्त्रीहरूलाई पुरुषका सहधर्मिणीको रूपमा मानिन्थ्यो। स्त्रीविना पुरुषका कुनै पनि याज्ञिक वा धार्मिक कार्यहरू सम्पन्न मानिन्नथे। पत्नीको सहभागिता बाट मात्र कुनै पनि सत्कार्य सुसम्पन्न भएको स्वीकारिन्थ्यो। यसको प्रत्यक्ष उदाहरण हो मर्यादा पुरुषोत्तम रामले यज्ञ सम्पन्न गर्नका लागि वियोगजन्य अवस्थामा रहेकी सीताको स्वर्णमयी (सुनको) मूर्ति बनाई यज्ञ सम्पन्न गर्नु। यो आदर्श नारीको आदर्श पुरुष रामले गरेको सम्मानको नमूना हो। वैदिक युगमा नारीहरूले उच्च शिक्षा प्राप्त गर्दथे र धार्मिक युग भएकाले धार्मिक कार्यमा सहभागी हुन्थे। "ऋषयो मन्त्र द्रष्टार:" को अनुसार जसरी ऋषिहरू वेदमन्त्रका द्रष्टा (रचयिता) मानिन्छन्, त्यसै गरी नारीहरू पनि वेद मन्त्रका द्रष्टा वा रचयिता भएका छन् जसमध्ये विश्ववारा, लोपामुद्रा, सिक्ता रोमशा र घोषाको नाम उल्लेखनीय छ। यसरी वैदिक ऋषिहरूको गणनामा नारीहरू पनि हुनु कम महत्त्वको कुरा होइन। ऐतरेय, ब्राह्मणमा एउटा उल्लेख पाइन्छ, कुमारी गन्धर्व गृहीताको, उनी परम विदुषी र अत्यन्त प्रवीण मानिन्छिन्।

विद्वत्ता र प्रतिभाले गर्दा समाजमा आदर्श र मर्यादाक्रममा वैदिककालिक नारीहरू अग्रस्थानमा पर्न आउँछन्। ऋग्वेदको केही ऋचाहरूलाई स्वात्मानुभूतिबाट प्रकाशित गर्नसक्ने क्षमता भएकी ब्रह्मवादिनी सूर्या थिइन् जसलाई सावित्री-सुता भनिन्छ। त्यस्तै विदुषी शाश्वतीले ऋग्वेदका केही ऋचाहरूको संकलन गरेकी छन्। ब्रह्मविदुषी अपालाको नाम गार्गी र मैत्रेयीको समकक्षमा राखिएको छ। यसबाट पनि सुस्पष्ट हुन्छ। अपाला प्रखर विदुषी थिइन्।

काशकृत्स्नी नामक विदुषीले मीमांसा दर्शन ग्रन्थको रचना गरेकी थिइन्, जसको उल्लेख महाभारतमा ब्राह्मणी काशकृत्स्नी प्रोक्त मीमांसा भनी गरिएको छ। वैदिककाल वा प्राचीनकालमा नारीहरू विदुषी हुनु कुनै आश्चर्यको कुरा थिएन, किनकि घरदेखि लिएर युद्धसम्मका सम्पूर्ण कार्यहरू पुरुषसरह शक्ति प्रदर्शन गरी तत्तत् कार्यहरू सम्पादन गरेको देखिन्छ। उपनयन संस्कार र ब्रह्मचर्यको पालना गरी गुरूकुलमा वेदाध्ययन गर्नु नारीको पनि कर्तव्य ठानिन्थ्यो। प्राचीनकालमा नारीहरू विदुषी हुनुमा माता-पिताको ठूलो हात रहेको देखिन्छ। उनीहरूको चाहना हुन्थ्यो मेरी छोरी विदुषी पण्डिता बनोस्। त्यसैले बृहदारण्यक उपनिषद्मा भनिएको छ- कसैले पनि यदि आफ्नी छोरी विदुषी पण्डिता र सय वर्षको प्राप्त गर्न चाहन्छन् भने उनीहरूले घ्यूकासाथ तिल र चामल पकाएर त्यसको सेवन गरून्। त्यसबाट मेधावी र सयवर्षको आयु प्राप्त हुन्छ। त्यसो भनेबाट नारी आदर्श र समान अधिकारको बारेमा पनि जानकारी लिन सकिन्छ। सूत्र ग्रन्थहरूमा स्त्रीहरूद्वारा यज्ञ अनुष्ठान सम्पादन गरेको उल्लेख पाइन्छ। त्यसबाट उनीहरू विदुषी थिए भन्ने स्पष्ट हुन्छ। विद्याको अभाव-मा नारी त के कुनै पनि पुरुषले यज्ञको सम्पादन गर्न सक्तैन, विद्वान् वा विदुषीबाट मात्र त्यो कार्य सम्पन्न हुनसक्छ। त्यसैले नारीहरू वेद पढ्न हुँदैन भन्ने धारणा पछि युग, समाज र अवस्थाले मात्र सृजना गरेको हो। फेरि आधुनिककालमा आएर नारीहरूले त्यही प्राचीन कालको आफ्नो संस्कारलाई जीवन्त राख्न थालेको पाइन्छ। वर्तमानमा केही नारीहरूले यज्ञोपवित संस्कार गर्नु अस्वाभाविक मानिदैन

किनकि वैदिक नियम आचरणमा रही ब्रह्मचर्य धारण गरेर साधनामा रत हुनु कुनै आश्चर्य मान्नु पर्ने कुरा होइन। यसको पुष्टि "ब्रह्मचर्येण कन्या युवानं विन्दते यतिम्" भन्ने वाक्यबाट सुस्पष्ट हुन्छ।

त्यस्तै उपनिषद् दर्शनमा आध्यात्मिक चिन्तन, तत्वज्ञान र तर्क शास्त्रमा पारंगत विदुषी गार्गी र मैत्रेयीको नाम आज पनि स्त्री जातिको गौरव, विद्वत्ताको प्रतीकका रूपमा लिइन्छ। वृहदारण्यक उपनिषद् अनुसार मैत्रेयी र कात्यायनी याज्ञवल्क्य ऋषिका पत्नी थिए। ती मध्ये मैत्रेयी ब्रह्मचर्य गर्न र आध्यात्मिक चिन्तनप्रति रूचि राख्ने प्रवृत्तिकी थिइन् भने कात्यायनी घर गृहस्थीको राम्रो प्रवन्ध मिलाई त्यसैबाट सुख प्राप्त गर्ने विचार राख्दथिन्। मैत्रेयी यस संसारका सम्पूर्ण सुख भोगप्रति अनाशक्त भई आध्यात्मिक चिन्तनप्रति बढी श्रद्धा र विश्वास लिई "भौतिक सुख-सुविधा एवं अलंकारले मलाई के गर्छ र ? यिनले त मलाई मोक्ष मार्गबाट वंचित गराउँछन्" भन्ने धारणा भएकी नारी थिइन्। त्यस्तै अर्की प्रतिभा हुन् गार्गी। यी वचक्नुकी छोरी हुन्। यी अद्वितीय विदुषी नारीले विदेहराज जनकको राज-सभामा एकत्रित भएका विद्वान्हरूका साथ वेद-विज्ञ याज्ञवल्क्य जस्ता प्रकाण्ड विद्वान्हरूलाई आफ्नो अगाध विद्वत्त र तर्कशक्तिद्वारा शास्त्रार्थमा निरुत्तर गरिदिएकी थिइन्।

वाल्मीकीय रामायणका अनुसार सीता प्रतिदिन वैदिक सूक्तहरूद्वारा प्रार्थना गर्दछिन् भने कौशल्या पनि वैदिक ऋचाहरूको उच्चारण हुँदा यज्ञ अनुष्ठानमा अग्रसर हुने गर्दछिन्। यो कुरा रामायण पाठबाट अवगत हुन्छ। महाभारतकालिक नारीहरूमा पाण्डवहरूकी आमा कुन्ती विदुषी नारीहरूको अग्रपंक्तिमा आउँछिन्। उनी अथर्ववेदकी निष्णात ब्रह्मचर्यमा रही पुरूषसरह वेद आदि विविध शास्त्रहरूको अध्ययन गर्दथिन्। मनुस्मृतिमा 'पुराकालेतु नारीणां मौञ्जी बन्धनमिष्यते' लेखिएको छ। नारीहरूको लागि यज्ञोपवीत संस्कारको विधान बताइएको छ। ब्रह्मचर्यपूर्वक गुरूकुलमा अध्ययन कार्य सम्पन्न गरेपछि मात्र युवती नारीहरूले युवक वा शिक्षित वरसँग विवाहको कामना गर्दथे। यसको पुष्टि 'ब्रह्मचर्येण कन्या युवानं विन्दते यतिम्' भन्ने वाक्यबाट मिल्दछ।

उपर्युक्त कथनबाट के स्पष्ट हुन्छ भने संसारका कुनै पनि क्षेत्रमा नारीको सहभागिता सहअस्तित्व र सम्मानविना कुनै सुकर्म सहज रूपमा सम्पन्न हुन सक्तैन।

प्रतिभाले पुरुष र नारी भनेर भेदभाव गर्दैन। कवित्व प्रतिभाको सम्वन्ध पुरुष र नारीका दृष्टिले होइन, साधना अभ्यास र अभिरूचि मार्फत् आत्मासँग रहन्छ। जसरी काव्य सृजनामा पुरुषवर्गको अग्रिम भूमिका रहदै आएको छ, त्यसैगरी प्राचीनकालिक वा वैदिककालिक नारीहरूको सृजनशील प्रतिभाले साहित्य जगत्लाई अलंकृत बनाउदै आएका छन्। कोमल शरीर र हृदय भएका नारी प्रतिभाले पुरूषहरूको अधीनमा रही घरायसी र पारिवारिक जिम्मेवारीलाई बहन गर्दै आएकाले पुरुष सरह शिक्षामा अगाडि नभएतापनि आफ्नो शक्ति र वर्कतले भ्याएसम्म साहित्य जगत्लाई अगाडि बढाउन कम्मर कसेका छन्। संस्कृत साहित्यको वाङ्मयलाई अलंकृत गर्दै आएका सृजनशील महिला

साहित्कारहरूमा विञ्जका एक हुन्। यिनी आत्मविश्वास र स्वाभिमान भएकी नारी थिइन्। उनी आफूलाई पर्याप्त गौरव र प्रतिभा-सम्पन्न मान्दथिन्। स्वयं सरस्वतीको अवतार। दण्डीले सरस्वतीलाई "सर्वशुक्ला" भनेर विशेषण दिने गल्ती गरे भन्दै उनी भन्छिन्-

नीलोत्पलदलश्यामां विज्जकां मामजानता

वृथैव दण्डिना प्रोक्तं सर्वशुक्ला सरस्वती।

भावार्थ- नीलकमलका समान कालो रंग भएकी म विज्जकालाई नचिनीकन व्यर्थमा दण्डीले सरस्वतीको वर्णन गर्दा "सर्वशुक्ला" भनेर विशेषण थपे। यस भनाइबाट उनी स्वयं सरस्वतीकै प्रतिरूप थिइन् भन्ने कुरा स्पष्ट हुन्छ। यसरी संस्कृत साहित्यमा उनको उच्चस्थान रहेको पाइन्छ।

बुद्धिमा स्वास्नीमानिस पनि कम हुँदैनन् भन्ने कुरा निरूमलांवाले पनि देखाएकी छिन्। यिनी विजय नगरकी लक्ष्मी भएतापनि यिनमा सरस्वतीको अनुग्रह कम थिएन। यिनले "वरदांम्बिका परिणय चम्पू" काव्य रचेर-आफ्नो प्रतिभा राम्ररी देखाएकी छन्।

संस्कृत साहित्यकार सुभद्राका काव्यकृति पर्याप्त रूपमा प्राप्त नभएतापनि सुभद्राको अस्तित्व निर्विवाद रूपमा स्वीकारिएको पाइन्छ। चातुर्यमा यिनको विशेषता स्वीकिर्दै राजशेखरले सूक्ति मुक्तावलीमा यसरी भनेका छन् -

पार्थस्य मनसि स्थानं लेभे खलु सुभद्रया

कविनां च वचोवृत्ति-चातुर्येण सुभद्रया॥

अर्थात् - जसरी अर्जुनको हृदयमा आफ्नो सौन्दर्यको कारण सुभद्राले स्थान पाइन् त्यसैगरी महिला साहित्यकार (कवयित्री) सुभद्राले पनि आफ्ना रचना चातुर्यले कविहरूका हृदयमा स्थान पाएकी छन्।

फल्गुहस्तिनी। यिनी पनि साहित्य जगत्‌की उत्कृष्ट स्रष्टा हुन्। यिनका कविता कवितात्मकता र भाव- भूमि सबै दृष्टिले उत्कृष्ट मानिन्छन्।

मोरिका अर्की कवयित्री हुन् यिनको कवित्व प्रतिभा लोक विख्यात थियो भन्ने कुरा कवि धनदेवको यस उक्तिवाट स्पष्ट बुझ्न सकिन्छ।

शीला विज्जा मारूला मोरिकाद्या:

काव्यं कर्तुं सन्ति विज्ञा: स्त्रियोऽपि।

यस कविताको आधारमा शीला, विज्जा, मारूला मोरिका आदि नारी कवयित्रीहरू पनि काव्य रचनामा निपुण थिए भन्ने कुरा स्पष्ट हुन्छ।

इन्दुलेखा : इन्दुलेखाको नामबाट सुभाषितावलीमा वल्लभदेवले दिएको एउटा कविताबाट कवियित्रीको कविता प्रतिभाबारे राम्रो परिचय पाउन सकिन्छ। सूर्यास्तको घटनालाई लिएर कति राम्रो कल्पना गरिएको छ -

एके वारिनिधौ प्रवेशमपरे लोकान्तरालोकन ....

मन्येऽहं पुनरध्वनीनरमणीं चेतोऽधि शेते रविः॥

भावार्थ - कोही भन्दछन् सायंकालमा सूर्य समुद्रमा डुब्छन्, कोही भन्छन् होइन, अर्कै लोकमा प्रकाश दिन जान्छन्। अझ अरू कोही भन्दछन्- अग्निमा प्रवेश गर्छन्। परन्तु हे प्यारी संगिनी, यी सबै विचारमा कुनै साक्षी प्रमाण नभएकाले म विश्वास गर्न सक्दिन। मलाई लाग्छ जुन नारीहरूका पति विदेशमा छन् त्यस्ता वियोगरूपी शत्रुले सताइएका नारीका कोमल हृदयमा सूर्य रातभर आरामसँग सुत्न जान्छन्। रातभर असहय विरहरूप सन्तापले उनीहरू सन्तापित र पीडित हुने कारण त्यही हो। यो हो कवयित्री इन्दुलेखाको प्रतिभाको चमत्कार।

मारूला - यिनी पनि प्रचीनकालकी नारी प्रतिभा मध्ये एक हुन् जसको उल्लेख धनदेवले गरेका छन्।

विकटनितम्बा - यीं कवयित्रीलाई धेरै विद्वान् अन्वेषकहरूले काश्मिरी विदुषीका रूपमा लिएका छन्। अविवेकी भ्रमरलाई व्यंग्य हान्दै कवयित्री भन्छिन् - हे भ्रमर। तेरो मर्दन सहन सक्ने अरू फूल लहरा भएतिर गएर आनन्द लिने काम गर। मुग्ध (राम्रो नफक्रेकी) यी नवमालिकालाई असमयमा नै अर्थात् बेला नभईकन किन दुःख दिइरहन्छस्? अहिल्यै न त उनमा केशर छ न त फक्रेकी नै छन् भने यिनलाई दुःख दिन तंलाई सुहाउँदैन। यहां नबस। अन्त गैहाल।

यो हो विकटनितम्वाको शृङ्गारिक प्रतिभाको काव्यात्मक प्रस्तुति।

शिला - धनदेवले शिला (महारिका) नारी कवयित्रीको पनि उल्लेख गरेका छन्। यसबाट के थाहा हुन्छ भने शुरूमा यिनको नाम शिला थियो, पछि उपनामको रूपमा "महारिका" थपिएको हुन सक्छ। आलोचक राजशेखरले शिला महारिकाका काव्य र पदावलीलाई "बाण" सँग दाँजेको पाइनाले यिनी उच्चकोटिकी विदुषी थिइन् भन्ने बुझिन्छ। शिला कवयित्रीका शृङ्गारिक कविताले विद्वत् समाज पनि रोमाञ्चित हुन पुगेका पाइन्छन्।

समग्रमा यसो भनौ : पुरूष नारीको संरक्षक हो, नारी उसकी श्री हो, सुषमा हो, सौन्दर्य हो। पुरूष सभ्यता हो भने नारी संस्कृति हो। पुरूष मस्तिष्क हो त नारी हृदय हो; पुरूष ज्ञान हो भने स्त्री भक्तिनिष्ठा हो। अतः राष्ट्रोन्नतिको लागि सम्पूर्ण जनसंख्याको आधा रहेको नेपाली नारी समाजलाई जीवन र जगत्का प्रत्येक क्षेत्रमा समान रुपले सहभागी गराउनु आवश्यक मात्र नभई आजको समयको माग पनि हो। धार्मिक वा सामाजिक क्षेत्रमा कार्य गर्न सफल भएकाले नै प्राचीनकालिक नारीको स्थान उच्च र

मर्यादित हुन पुगेको देखिन्छ भने अझ नारी जातिको ठूलो श्रेय परम विदुषी गार्गीलाई दिन पर्छ, जसले विशाल विद्वत्-समाजलाई आफ्नो वाक्चातुर्य र तर्कशक्तिद्वारा किं-कर्तव्य विमूढ बनाउन सफल भएकी थिइन् ।

सन्दर्भ सामग्री

१. उपाध्याय, वलदेव, संस्कृत साहित्यका इतिहास प्रकाशक- शाखा मन्दिर बनारस ।

२. विद्यालंकार, सत्यकेतु, प्राचीन भारतका धार्मिक सामाजिक और आर्थिक जीवन । प्रकाशक : श्री सरस्वती सदन मसूरी ।

३. भट्टराई, घटराज, संस्कृतका अमर साहित्यकार, साझा प्रकाशन ।

४. वृहदारण्यकोपनिषद् याज्ञवल्क्य मैत्रेयी संवाद ।

५. स्वामी प्रपन्नाचार्य, वेदमा के छ ?

कमैया प्रथाः एक अध्ययन

- राज्यलक्ष्मी कोइराला

यो लेख नेपालको थारू समुदायमा संस्थागत भएको कमैयाहरूको जनजीवनमा प्रकाश पार्ने उद्देश्यले तयार गरिएको छ। यो नेपालको सुदूर पश्चिमाञ्चल विकास क्षेत्रमा पर्ने कैलाली जिल्लाको उर्मा-उर्मी गाउँमा गरिएको क्षेत्र अध्ययनमा आधारित छ। यसमा समावेश गरिएका तथ्यहरू थारू कमैयाहरूसँग लिइएको अन्तरवार्ता, अवलोकन र अनुसूचिद्वारा सङ्कलन गरिएको हो।

नेपाल अधिराज्यको मेचीदेखि महाकालीसम्मको उत्तरी घांच र चुरे तथा महाभारत पर्वतको बीचमा पर्ने भित्री मधेसमा बसोबास गर्ने एक ठूलो जनजातिको रूपमा थारूहरूलाई लिन सकिन्छ। सन १९८१ को जन-गणना अनुसार थारू जातिको जनसंख्या ५,४४८६५ र थारू भाषालाई नेपाली ५८ प्रतिशत मैथली ११ प्रतिशत भोजपुरी ८ प्रतिशतपछि चौथो ४ प्रतिशतमा राख्न सकिन्छ। यिनीहरूको घनाबस्ती भएको जिल्लाहरूमा बर्दिया, दाङ्ग र कैलालीलाई लिन सकिन्छ।

खेतिपातिमा जीवन बिताउन चाहने साथै उब्जाउ भूमिको खोजिमा हिंड्ने यो जाति अन्य जातिहरू जस्तो रोजगारको लागि एकठाउँबाट अर्को ठाउँमा गएको पाइदैन। केही समयदेखि स्वदेशी तथा विदेशी विद्वान्हरू, समाजशास्त्री र मानवशास्त्रीहरू अध्ययनको लागि यिनीहरूमाथि चासो राख्दै आएका छन्। थारूहरूको विषयमा प्रकाश पार्ने प्रयास सर्वप्रथम ह्यामिल्टन, लेवी जस्ता विद्वानबाट भएका छन् भने नेपाली समाजशास्त्री, मानवशास्त्रीहरूमा प्रो. डोरबहादुर विष्ट (१९६७), इमानसिंह चेम्जोङ (१९६७) द्रोणप्रसाद रजौरिया (१९७७), ऋषि केशव रेग्मी (१९७८) लाई लिन सकिन्छ। नेपालको सुदूर पश्चिमाञ्चलका थारू र कमैयाहरुको बारेमा १९८८ मा डा. गणेशमान गुरुङ र हेलार

आस्करले अनि १९९२ मा इन्सेक अनौपचारिक क्षेत्र सेवा केन्द्रले कमैया थारूहरूको प्रसस्त जानकारी दिने प्रयास गरेको छ ।

थारू भारतको सिन्ध प्रदेशको 'थार' भूमिबाट आएका हुनाले 'थारू' हुन गएका हुन् भन्ने प्राय माथि उल्लेखित विद्वान्हरूको मत छ। थारू जातिमा मोटामोटी २४ जाति पाइन्छन्। यिनीहरूमध्ये कैलाली जिल्लामा बसोवास गर्ने राना परिहार, बोकराव, दङ्गौरा मलवारिया, कठवारिया हुन । यसमध्ये पनि विशेष गरी राना र दङ्गौरा थारूको बाहुल्य यहाँ बढी पाइन्छ । यी राना थारू को हुन् कहाँबाट नेपालमा बसोबास गर्न आए भन्ने जिज्ञासा र अनुसन्धानात्मक प्रश्नहरू अगाडि राखी अध्ययन क्षेत्रभित्र थारू समुदायका बुढापाकाहरूसँग कुराकानी अन्तर्वार्ता लिंदा कुनकुरा स्पष्ट हुन आएको छ भने रानाथारूहरू भारतको चितौरगढ राजपरिवारका सन्तान हुन्। जब यहाँ मुसलमानहरूद्वारा आक्रमण भयो राना ठाकुर र उनका सन्तान मारिए तब राजकन्या र महारानीहरूले आफ्नो सुरक्षाको लागि आफ्ना सुसारेहरू लिएर त्यहाँबाट भाग्नुपर्‍यो। आफ्नै नोकरहरूसँग विवाह गर्न बाध्य भएका यी राजकन्याका सन्तान नै आजका 'राना थारू' हुन् भन्ने जनविश्वास छ। आफ्नो अस्तित्व र सतित्व जोगाउन भागेका यी राजकन्याहरूको विवाह बाध्यतावश आफ्नै नोकरहरूसँग हुन गएको दैवसंयोगलाई रानाथारू समुदायका बुढाबुढीहरू राम्ररी स्वीकार गर्दछन्। क्षेत्र अध्ययनमा लिइएको अन्तर्वार्ताबाट रानाथारूहरू राना ठाकुरका सन्तान हुन् जो आज 'रानाथारू' भनेर चिनिन्छन् भन्ने कुरा स्पष्ट हुन्छ ।

यहाँ भएका अर्का थारू समुदायमा 'दङ्गौरा' वा 'चौधरी' छन्। यी 'चौधरी' थारूहरू दाङ्गबाट यहाँ आएका हुँदा यिनीहरूलाई 'दङ्गौरा' भन्ने गरिन्छ। अतः साँस्कृतिक दृष्टिले यहाँका थारूहरू दुई समूहमा विभाजित छन्। रानाथारू र दङ्गौरा थारूहरूको आ-आफ्नै सँस्कृति छ जो एक अर्काबाट बेग्लै देखिन्छ। रानाथरूनीहरू रंगी विरंगी लुगा, जसमा आकर्षक ढंगले बुट्टा भरेको हुन्छ, जहाँ काँच वा ऐनाका टुक्रालाई लुगामा जडिएको हुन्छ, त्यस्ता लुगा लगाउन मन पराउँछन्। त्यस्तै थुप्रै-थुप्रै गहनाहरू लगाउन, सिंगार गर्न इच्छुक देखिन्छन्। रानापरिवारमा केही वर्ष अघिसम्म आफ्नो लोग्नेलाई भान्साकोठामा पस्न अनुमति नदिएबाट पुरुष वर्ग तल्लो जातिमा पर्नसक्ने अनुमान बाहिर अवलोकन कर्ताहरूले सजिलै गर्न सक्छन्। तर 'चौधरी' परिवारमा भने यो प्रथा छैन साथै दङ्गौरा थरूनीहरू बढी श्रृंगारभन्दा सादा र सेतो धोती मात्र लगाउने र कपालमा जुरो बनाउने अनि शरीरमा 'गोदना' गर्ने गर्दछन्। भेषभूषाबाट रानाथारू र दङ्गौराहरू सजिलैसँग छुट्टिन्छन्।

यस अध्ययनको क्षेत्रमा पर्ने उर्मा-उर्मी दुई वटा गाउँ नेपालको सुदूर पश्चिमाञ्चल विकासक्षेत्र कैलाली जिल्लाको सदरमुकाम धनगढी बजारबाट १२ कि. मी. दक्षिण पूर्व पर्दछ। उर्मा गाउँ उर्मीभन्दा ठूलो र पुरानो बस्ती हो। यो उत्तरतर्फ फैलिएको छ भने उर्मी दक्षिणतिर फैलिएको छ। उर्मा र उर्मीबीचको खाली ठाउँलाई 'जंगल' भनिन्छ। उर्मामा जम्मा घर संख्या ७६ छ भने उर्मीमा ४८ मात्र। यहाँको कूल जनसंख्या १०४५

छ। चारैतिर जंगलले घेरिएको यो गाउँ रानाथारूहरूको बसोबास भएको थलो हो। यहाँ रानाथारूबाहेक हाल दङ्गौरा थारूहरूको साथै फाटफुट महाजन, मुनीम र ठेक्दारहरू बसोबास गर्दछन्। यहाँ एक प्राइमरी स्कूल, वडा भवन, दुई चिया पसल, एक रक्सी पसलबाहेक अरु व्यावसायिक सक्रियता पाइदैन।

धर्म, जाति, संस्कृतिले एकै सूत्रमा बाँधिएका थारूहरूलाई आर्थिक, गतिविधि र सामाजिक मूल्य मान्यताले दुई चिरामा विभाजन गरेको छ। त्यो हो थारू समाजमा संस्थागत भएको कमैया र किसान पद्धति। यहाँ किसानभन्दा जमिनको मालिक हुन्छ। उसैले कमैया राखेको हुन्छ र श्रमको मूल्य चुकाउँछ। कमैया भन्दा त्यो व्यक्ति हुन्छ जसले आफ्नो रोजगारको लागि अरूको जमिन कमाए वापत वा आफ्नो श्रम बेचेबापत केही जमिन वा धान वा नगद प्राप्त गर्ने गर्दछ। यसरी जमिन भएका जग्गावाला र जमिन नभएका श्रमिकबीचको संझौता स्वरूप नै किसान र कमैयाको उत्पत्ति भएको देख्न पाइन्छ र धनीबाट नगदी वा जिन्सी लिएर सपरिवार अरूको जग्गा कमाउने एउटा त्यस्तो वर्ग नै निर्मित हुन पुगेको पाइन्छ जसलाई थारू समाजले सहजै मान्यता दिएको छ। यहाँ कमैयाहरू एक प्रकारको अर्धदासको रूपमा शोषित जीवन बाँचिरहेका पाइन्छन्।

थारू समाजमा कमैया प्रथाले संस्थागत रूपमा सामाजिक मान्यता, विश्वास प्राप्त गरिसकेको छ। कमैया बस्नु भनेको रोजगार प्राप्त गर्नु हो। उनीहरू कमैया जीवनलाई सामान्य दृष्टिले हेर्ने गर्दछन्। गरीबी, गरीबीले परिपूर्ण जीवन, परम्परागत आफ्नो संस्कृति, रीतिरिवाज, चाडपर्वप्रतिको मोह र अन्धविश्वासले गर्दा यिनीहरूको जीवनलाई खर्चिलो र ऋणी बनाएको छ। कृषिकार्य र खेतीमै मात्र रोजगार सीमित हुनु, रोजगारका लागि नयाँ स्थानमा नजानु अशिक्षित हुनु, ऋणी हुनु, ऋण तिर्न नसक्नु नै कमैयाप्रथाका कारकतत्व हुन्।

उर्मा-उर्मी गाउँको १०४५ जनसंख्यामध्ये थारू कमैयाको संख्या १६३ छ। यिनीहरूको परिवार संख्या जम्मा ३० छ। पुरूष कमैया को संख्या ५१ प्रतिशत छ। महिला कमैयाको संख्या ४९ प्रतिशत छ। काम गर्ने उमेर हेर्दा कमैयाहरू १० वर्ष देखि ५९ वर्षसम्मको पाइन्छन्। हाम्रो राष्ट्रको सक्रिय जनसंख्याको उमेर १५ देखि ५९ हो तर कमैयाहरुको सक्रिय उमेर फरक छ। उर्मा उर्मीको थारू कमैयाहरूमा सक्रिय संख्या ६६.८ रहेको छ।

घर मानिसको लागि न्यूनतम आवश्यकताभित्र पर्दछ जसले मानिसलाई घाम, पानी, चीसो हावाबाट बचाउनुको साथै सुरक्षा र आराम प्रदान गर्दछ। उर्मा उर्मीमा घरहरू सबै कच्चा छन्। यहाँका घरहरू सबै खरको छाना भएका स-साना झ्याल भएका भित्र बाहिरबाट माटोले लिपिएका हुन्छन्। त्यसमध्ये ६३.३ प्रतिशत घरहरू माटो र बाँसले बनेका छन्। ३६.७ प्रतिशत 'दयनीय' अवस्थामा छन्। यहाँ पानी र शौचालयको कुनै व्यवस्था छैन। उर्माउर्मी दुवै गाउँका मानिसहरू सार्वजनिक इनारको पानीबाट आफ्नो र आफ्ना पाल्तु पशुहरूको आवश्यकता पूरा गर्दछन्।

कमैयाहरूको आफ्नो घर र जमिन हुँदैन यहाँका सबै कमैयाहरू 'बुका' मा बस्दछन्। 'बुका' एउटा सानो छाप्रो हो जसमा खाना पकाउने स्थान, पानी, शौचालयको व्यवस्था हुँदैन।

कृषिप्रधान देश नेपालमा संयुक्त परिवारको बढी चलन-चल्ति पाइन्छ। देशको अन्य गाउँले जनजीवनबाट भिन्न यी कमैयाहरूमा एकाकी परिवारको चलन चल्ति बढी पाइयो। अध्ययन क्षेत्रमा जम्मा तीस कमैया परिवारमध्ये संयुक्त परिवारको संख्या पाँचमात्र थियो भने एकाकी परिवार ८३.३ प्रतिशत थियो। यसरी संयुक्त परिवार कम हुनको कारण बुझ्न खोज्दा आफ्नो घर नहुनु, सम्पत्ति नहुनु मात्र नभै किसानको इच्छा र आश्रयमा भर पर्नुपर्ने कारणहरूले नै संयुक्त परिवार विघटन परिस्थितिवश हुन गएको पाइयो।

वालविवाह थारू समाजको विशेषता हो। कमैयाहरू पनि यस प्रथाबाट टाढा छैनन्। यिनीहरूमा विधवा-विवाह मान्य छ। पतिको मृत्यु भएमा आफ्नै देवरसँग विवाह गर्ने चलन छ। देवर नभएमा नयाँ व्यक्तिलाई मृतक लोग्नेको स्थानमा राख्ने चलन पनि छ। यसरी नयाँ व्यक्तिलाई लोग्ने बनाई घरमा ल्याइन्छ भने त्यस व्यक्तिलाई 'भूडपैठ' भन्दछन्। क्षेत्र अध्ययनमा विवाहित उत्तरदाता ८६.६ प्रतिशत थिए भने अविवाहित चाहिं १३.४ प्रतिशत थिए।

मानिसको न्यूनतम आवश्यकताभित्र पर्ने गाँस, बास कपांस जस्तै प्राथमिक शिक्षा पनि हो। राष्ट्र विकासको लागि शिक्षाले जगको काम गर्दछ। शिक्षा विना विकास कल्पना गर्न सक्दिन। नेपालमा कूल जनसंख्याको ६४ प्रतिशत जनसंख्या निरक्षर छन्। क्षेत्र अध्ययनबाट प्राप्त सूचनाअनुसार कमैयाहरूको शैक्षिकस्तर ज्यादै नै न्यून रहेको पाइन्छ। कमैयाहको कूल संख्यामा ९३.३ प्रतिशत अशिक्षित पाइए। उर्मीमा एक प्राथमिक स्कूल छ तर थारूहरूले शिक्षामा त्यति ध्यान दिएको देखिएन। यहाँ सबै केटाकेटी स्कूल जाँदैनन्। यसरी शिक्षामा ध्यान नदिनुको मुख्य कारण यहाँ गरीबी नै देखिन्छ।

कृषि नै आयको मुख्य श्रोत रहेको उर्माउर्मी गाउँमा कृषिश्रम नै कमैयाहरूको आयको मुख्य श्रोत हो। प्राप्त सूचनाअनुसार यहाँ ९३.३ प्रतिशत कमैयाहरू कृषि श्रममा मात्रै आश्रित छन्। उनीहरूले प्राप्त गर्ने वार्षिक आम्दानीमा किसानले दिने सहुलियत मात्र पर्दछ। बाँकी ६.७ प्रतिशत कमैयाहरूले भने केही कुखुरा, बाख्रा, खसी पालेर आम्दानी बढाउने प्रयास गरेको पाइन्छ।

कमैयालाई किसान परिवर्तन गर्ने पूर्ण स्वतन्त्रता दिइएको छ। किसान र कमैयाबीचको कामको सम्झौता प्रत्येक वर्षको 'माघी' अर्थात् माघे संक्रान्तिमा गरिन्छ। सम्झौता गरिसकेपछि कमैयाले किसानको काम एक वर्षसम्म छोड्न पाउँदैनन्। उनीहरू एक वर्षसम्म किसानको नियन्त्रणमा रहन्छन्। कमैयाले किसान परिवर्तन गर्ने प्रक्रिया र कारण बुझ्न खोज्दा यहाँ ३६.६ प्रतिशत कमैयाले आफ्नो किसान परिवर्तन गरिसकेको पाइयो। यी कमैयाहरुले कार्य सम्हालेको एक वा दुई वार्षमै किसान परिवर्तन गरेका

थिए। अर्कातिर ३.४ प्रतिशत कमैयाले भने ३५ वर्षदेखि एकै घरमा कमैया भै काम गरेको भेटियो। केही कमैयाहरू वालककालदेखि नै आफू कमैयाको रूपमा काम गर्दै रहेको बताएं। कमैयाले किसान परिवर्तन गर्नुपर्ने कारणहरूमा ३६.४ प्रतिशत कमैयाहरूले आफ्नो किसानको व्यवहारबाट सन्तुष्ट नभएको र ३३.३ प्रतिशत कमैयाहरूले भने किसानबाट पाएको सहुलियत पर्याप्त नभएको कुरा बताए। यसैक्रममा ३.३ प्रतिशत कमैयाहरूले किसान परिवर्तन गर्नुपर्ने कारणमा आफ्नो परिवारको विभाजन बताए। क्षेत्र अध्ययनबाट प्राप्त सूचना अनुसार कमैयाहरू रोजगारीको निम्ति टाढा जाँदैनन्। उनीहरू उर्मा-उर्मीभित्र नै आफ्नो किसान परिवर्तन गर्छन्। ज्यादा भन्दा ज्यादा टाढा जानु नपरोस् भनेर उनीहरु बेली र क्लारी भित्रैमा आफ्नो किसान खोज्न चाहन्छन्।

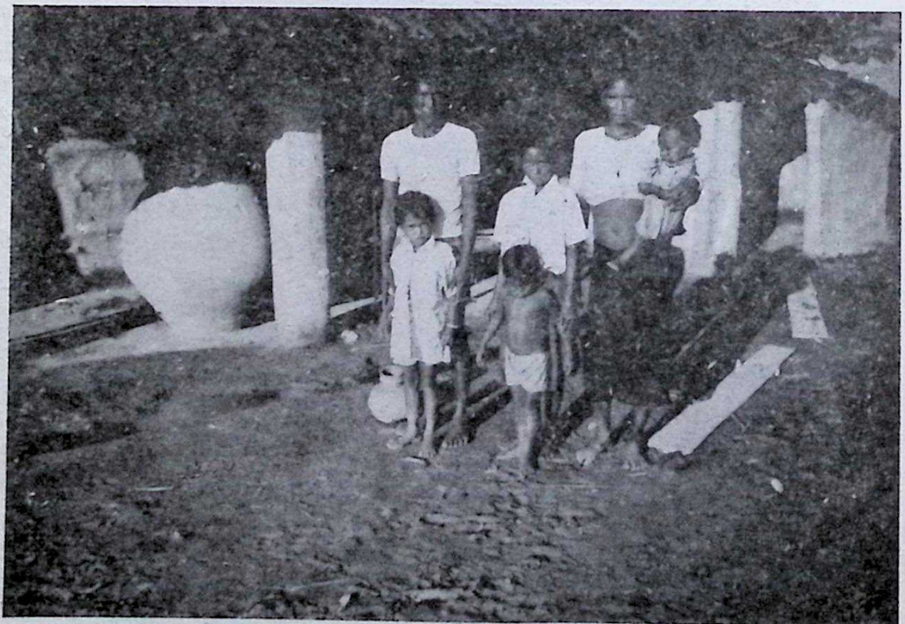
कमैयाको किसिम र सहुलियत

कमैयांमा भैसवार, गैवार, छेकरबार, जस्ता काम गर्नेलाई पनि समेटेको पाइयो। हलो जोत्न र खन्न बलियो व्यक्ति राखिन्छ। बुढाबुढी, केटाकेटीलाई भैसवार, गैवार, छेकबारको रूपमा राखिन्छ। यिनीहरू कमैया परिवारका पनि हुन सक्छन् र किसानले चाहेमा अन्य परिवारबाट छुट्टै व्यक्ति काममा लगाउन पनि सक्छन्। कमैयाको छोराछोरीलाई त्यही घरकों किसानले काम दिएसम्म उनीहरू पनि अन्य घरमा काम गर्न जाँदैनन् र पाउँदैनन्। कमैयाले पाउने पारिश्रमिकभन्दा यिनीहरूको परिश्रमिक कम हुन्छ।

थारू कमैयाहरू आफूलाई निश्चित स्तरको ठान्दछन्। उनीहरू आफ्नो जातबाट बाहिर काम गर्न रूचाउँदैनन्। यहाँसम्म कि रानाथारूहरू दङ्गौराको घरमा कमैया भै काम गर्दैनन्। प्राय: रानाथारू कमैयाहरू आ-आफ्नै नातागोतामा बस्न रूचाउँछन्। आ-आफ्नो थर र गोत्रमा भए अन्यत्रभन्दा कम सुविधामा पनि उनीहरू बस्दछन्।

कमैयाले गंर्नुपर्ने मुख्य खेती नै हो। यस बाहेक उनीहरूले किसानको घरको अन्य कार्य पनि गर्नुपर्ने हुन्छ। त्यसमा खेत जोत्ने खन्ने, हलो बनाउने, कुलो बनाउने सफा गर्ने, दाउरा लिन जंगल जाने, दाउरा चिर्ने, घाँस काट्ने, ग्वाली सफा गर्ने आदि प्रमुख छन्। यी बाहेक कमैयाले किसानलाई आवश्यक परेको सबै सेवामा सक्दो मद्दत गर्नुपर्ने हुन्छ। प्राय: एक कमैयाले दुई बिघासम्म खेतको सबै काम उठाउनु पर्ने हुन्छ। जसमा बीऊ राख्नेदेखि वाली थन्क्याउनेसम्म सबै पर्दछ। कतैकतै दुई विघा भन्दाबढी जमीन उठाएको पनि भेटिन्छ।

यस उर्माउर्मी गाउँमा दुई प्रकारका थारू समुदाय 'राना' र दङ्गौरा' बीच आ-आफ्नै रीतिरिवाज र चालचलनहरू छन्। कमैयाहरूले लिने र किसानहले दिने सुविधाहरू पनि उनीहरूका आ-आफ्नै चालचलन अनुसार गर्दछन्। दङ्गौरा वा चौधरी थारूहरूमा कमैयाले आफ्नो काम गरिदिए वापत सहुलियतको रूपमा 'कच्चा तीन विघा' जमिन दिने



र लिने चलन छ। जुन वास्तवमा डेढ विघा जमिन हुन्छ। क्षेत्र अध्ययनबाट प्राप्त सूचनाअनुसार उर्माउर्मीमा 'कच्चा तीन विघा' जमिन पाएका कमैयाहरूको संख्या ८३.३ प्रतिशत छ। रानाथारूहरूमा भने कमैया बसेवापत पारिश्रमिक सहुलियतमा जमिन र धान दुवै देखिन्छ भने धान मात्र लिने कमैयाले वार्षिक ३०० केजी धान पाउँछन्। तर एक दुई कमैयाले भने २५० केजीमात्र पाएको पनि बताए। धान लिने कमैयाहरूको संख्या जम्मा १६.७ प्रतिशत पाइयो। धान दिंदा कमैयाको काम गर्ने क्षमता र स्वस्थता पनि हेर्ने गर्दछन्।

किसानबाट प्राप्त पारिश्रमिकमा जमिन वा धानबाट प्राप्त हुने पारिश्रमिक पर्याप्त हुन्छ हुँदैन भन्ने जानकारी लिन खोज्दा ७३.३ प्रतिशत कमैयाले किसानबाट पाएको सुविधालाई सहमति देखाए। क्षेत्र अध्ययनको क्रममा निरीक्षणबाट प्राप्तभएको जानकारी अनुसार कमैयाहरूको सामाजिक, आर्थिक अवस्था सारै नै दयनीय छ। उनीहरूले पाउने 'कच्चा तीन विघा' बढी उब्जाउ र मलिलो नभै कम उब्जाउ हुने पाखो र बंजर भीट वा पानी नलाग्ने, आकाशको पानीमा मात्र भर पर्नुपर्ने भूमि हुन्छ। साथै किसानको खेती र अन्य काम सकेर फुर्सद मिलाएर मात्र आफ्नो जमिनमा काम गर्न पाउने हुँदा कम हेरचाह पानी र मल नभै उब्जा ज्यादै नै न्यून हुन जान्छ। अध्ययनबाट प्राप्त सूचना अनुसार ८३.३ प्रतिशत कमैयाहरू आफ्नो न्यूनतम आवश्यक ऋण लिएर पूरा गर्दछन् भने १६.७ प्रतिशत कमैयाहरू आफ्ना कुखुरा, वाख्रा परेवा, खसी बेचेर पूरा गर्दछन्। यसबाट कमैयाहरू आफ्नो पूरा जीवन ठूलो दुःख कष्ट र अभावमा बिताउन बाध्य छन् भन्ने कुरा स्पष्ट हुन्छ। कमैयाहरू पुर्स्तौंपुर्स्तादेखि नै लगातार कमैया भै काम गरिरहेका हुँदा कैले कहाँबाट यो प्रक्रिया शुरू भयो भन्न चाहिं सकिँदैन।

कमैयाहरूले किसानबाट प्राप्त गर्ने वार्षिक मजदूरीको आयले कम भन्दा कम आवश्यक मात्र पूरा हुने भएकोले ऋण लिनु कमैया जीवनको परम्परा नै भइसकेको छ। ऋणी हुनु र बढी भन्दा बढी किसानबाट उपयोगमा आउनु गरीब कमैयाहरूको विशेषता बन्न पुगेको पाइन्छ। अशिक्षित यी कमैयाहरू किसानका साथै देशी महाजनसँग समेत ऋण लिन बाध्य छन्।

कमैयाहरू आफ्नो किसानबाट मुक्त भएर किसान परिवर्तन त गर्दछन् तर उनीहरू ऋणबाट मुक्त भने कहिल्यै हुन सक्दैनन्। पुरानो किसानको ऋण नयाँ किसानले तिरिदिन्छ। फेरि पुरानोबाट नयाँ किसानको उनीहरू ऋणी बन्न पुग्छन्। जुन पुर्स्तौंपुर्स्तादेखि उनीहरूमा चल्दै आएको वास्तविकता हो। यस उर्माउर्मीमा ८३.३ प्रतिशत कमैयाहरूको ऋण किसानले तिरिदिएका छन्। आफ्नो दैनिक आवश्यकता चाडपर्वको लागि यहाँ ९३.३ प्रतिशत ऋण कमैयाले आफ्नै किसानबाट प्राप्त गरेका छन् भने ६.७ प्रतिशत कमैयाले भारतीय महाजनबाट ऋण लिएका छन् जसलाई गाउँघरमा 'महाजन' भन्ने गर्दछन्। यहाँका कमैयाहरू बैंकबाट ऋण लिन जान्दैनन् पनि। यहाँ ७६.६ प्रतिशत कमैयाले विहान बेलुकाको छाक टार्न नै ऋण लिएका छन् भने २३.७ प्रतिशत कमैयाले लुगा औषधिउपचार, खसी बाख्रा किन्नलाई ऋण लिएका छन्। किसानले आफ्ना

कमैयारूसँग ऋणको हिसाब राख्दा ऋणको रकम बृद्धि गरी राखेको हुन्छ जुन कमैयालाई थाहा हुँदैन र किसानले यो कमैयालाई भन्न पनि चाहँदैन।

कमैया राख्ने तरिका

कमैयाले पुरानो किसान छोडेर नयाँ किसान खोज्नु पर्दा माघे संक्रान्ति चाड मानिसकेपछि मालिक खोज्न हिंड्छन्। यसरी हिंड्दा टाउकोमा फेटा बाँधेर काँधमा लठ्ठी हालेर हिंड्ने चलन छ। कमैयालाई राख्ने नयाँ किसान फेला परेमा पुरानो किसानको सबै ऋण तिरिदिनु पर्ने हुन्छ। यदि कमैयाले पुरानै किसानकहाँ बस्न चाहेको रहेछ भने कुनै शर्त मात्र बदल्न चाहेमा छलफल गरी सो कुरा तय गर्न सक्दछ। प्राय: यी कमैयाहरू एक वर्षको लागि कुनै लिखित सम्झौता नभै करारमा नियुक्त गरिन्छन्। एक प्रकारले त्यो किसानको एकपक्षीय निर्णय नै हुन्छ। किसान र कमैयाबीचको मौखिक छलफलबाट नै त्यस्तो सम्झौता गरिएको हुन्छ। यहाँ कमैयाले आफ्नो सेवाका शर्तहरूमा सौदावाजी गर्न सक्दछ। इच्छा नलागेमा करार नगर्न पनि सक्दछ। तर वास्तविकतामा यो व्यवहार पटक्कै पाइएन। कमैयाको सामाजिक आर्थिक तथा अन्य वाध्यताले गर्दा उसले किसानको शर्त मान्न बाध्य हुनै पर्दछ। आफूसँग भएको साहूको ऋण चुक्ता गर्ने सामर्थ कमैयामा नहुनु, रोजगारको अन्य अवसर प्राप्त नहुनु, अशिक्षित हुनु, पारिवारिक बोझ, कमैयाहरूको संख्या बढ्दै जानु, बढी भन्दा बढी गरीब हुनुले गर्दा उनीहरू न्यूनतम सुविधामा मात्र पनि कमैया बस्न वाध्य हुन्छन्। यसरी यो सम्झौताले फेरि एक वर्षको लागि कमैया बस्न वा रहन वाध्य गराउँछ।

थारू समुदायमा कमैया प्रथाले यतिसम्म सामाजिक मान्यता प्राप्त गरिसकेको छ कि ससुरालाई विवाहमा नगद दिन नसक्दा ज्वाई ससुराकहाँ कमैया बसी सो (झराङ्गा) तिर्दछन्। आ-आफ्ना नातागोता वा मामाकहाँ गएर भानिज कमैया बसेका हुन्छन्। आफ्ना जमिन भएर पनि कमैया बस्नेहरूमा भने जमिनले खान नपुग्नु, दाजुभाइले बाबुले अंशमा जमिन नदिनु इत्यादि कारण पाइन्छन्। परिवार ठूलो भएर खान नपुग्दा कोही आफ्नै घरमा बस्ने र कोही कमैया बस्ने चलन थारू समुदायका सामान्य कुराहरू हुन्।

सामाजिक विश्वास र मान्यताहरू

धार्मिक दृष्टिकोणले थारूहरू हिन्दू हुन्। यिनीहरूको सबै कार्य प्राय: पुरेतको सट्टा भानिजद्वारा गर्छन्, गराउँछन् भने अन्य सबै कर्मकाण्ड उनीहरूकै पुरेत गुरूवा वा भर्राद्वारा गराउँछन्। गुरूवा र भर्राको ठूलो मान इज्जत र बोली बिक्ने हुन्छ। यिनीहरूमा देवी देउताभन्दा बढी भूतप्रेतप्रति विश्वास छ। अन्य थारू समुदायमा भरै राना थामहरूमा टुनामुना र बोक्सी भने हुँदैन। प्रत्येक रानाथारूहरूको घर अगाडि दैलोको सोझै भूईमा देवी देउताको सम्झना स्वरूप माटोको स-साना कतै ३ र कतै ५ वटा डिल बनाई लिपपोत गरिएको हुन्छ। त्यसैमा उनीहरू पूजा पनि गर्दछन्। यिनै माटाका ढिस्काहरूलाई गुल्देउ, निराधार, नगराही, पार्वतीको नामले पूकारी पूजा गर्दछन्।

घर अगाडि जस्तै घर पछाडिपट्टि पनि यस्तै देउता राख्ने ठाउँ हुन्छ र यिनीहरूको मुख्य देउता घरभित्र साना कोठामा राखिएको हुन्छ। यसरी घरभित्र किसानको मात्र देउता राख्ने कोठा हुन्छ तर कमैयाको भने हुँदैन। घरभित्र देउता राख्ने कोठामा बाहिरी व्यक्तिलाई जान निषेध गरिएको हुन्छ। यस बाहेक प्रत्येक गाउँको ग्रामीण देवी पनि हुन्छ। जसलाई 'भूईहार' भनिन्छ। त्यस ग्रामीण देवीको सबै गाउँले मिलेर असारी पूजा गर्दछन्। जुन आषाढ महीनामा हुन्छ। यो देवीलाई बाख्रा, सुँगुर, कुखुराको बलि दिइन्छ भने कसै-कसैले भेडा पनि बलि दिने गर्दछन्। तर राना थारूहरूले देवीलाई बलि नदिई देवीको बाहनलाई मात्र बलि दिन्छन्। रानाथारूहरूले सुँगुरको बलि दिए पनि आफू सुँगुरको मासु खाँदैनन्।

यिनीहरूको चाडपर्वमा सबै भन्दा ठूलो 'नागपञ्चमी' हो। यसलाई उनीहरूको स्थानीय भाषामा 'गुडिया' भन्दछन्। दशैं, दिवाली र कृष्णअष्टमीलाई पनि प्रमुख चाडको रूपमा मान्छन्। यिनीहरूको महत्वपूर्ण र रमाइलो अर्को चाड 'होली' हो जसलाई उनीहरू 'खिचढी' भन्छन्। यो चाडमा नाँचगान प्रसस्त हुन्छ भने जाँड, रक्सी, पूरी, माछा मासु प्रसस्त खाने गर्दछन्। वार्षिक चाडपर्वको साथै यिनीहरूको जीवनमा प्रभाव पार्ने संस्कारहरूमा जन्म, विवाह र मृत्यु पनि हुन्।

आ-आफ्ना परम्परागत विश्वास र मान्यताहरूलाई जोगाउँदै आएका यी थारू समुदायहरूका जीवनमा अभाव, रोग र ऋणले व्याप्त पार्दै ल्याएको छ। नेपालका विभिन्न जनजातिमध्ये पूर्वदेखि पश्चिमसम्म फैलिएका थारू समाज र संस्कृतिलाई जगेर्ना गर्नु उनीहरूमा शैक्षिक चेतनाका साथै आर्थिक सम्पन्नता ल्याउनु आजको समयको माग हो।

मकैपर्वको दोषारोपण

– प्रकाश ए. राज

राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठानले प्रकाशित गरेको "प्रज्ञा" पत्रिकाको दोश्रो अंक[1] मा गणेश भण्डारीको "ऐतिहासि मकै पर्व" शीर्षक लेख छापियो। त्यसै अंकको आवरण पृष्ठमा प्रज्ञामा "साहित्य, संगीत, कला, संस्कृति र ज्ञान विज्ञान सम्बन्धी अनुसन्धानात्मक तथा सिद्धान्तका लेखहरू" मात्र छापिने कुरा उल्लेख गरिएको छ। उक्त लेख प्रकाशित भएको पचीस वर्ष भन्दा बढी भयो। यस लेखको एउटा के विशेषता थियो भने त्यसमा विना प्रमाण अथवा बनावटी प्रमाणको आधारमा नेपालका दिवंगत प्रतिष्ठत विद्वानलाई मकै पर्व गरायो भनी दोषारोपण गरी चरित्र हत्या गर्ने दुष्प्रयास गरिएको थियो। यस पंक्तिका लेखकले २०३५ मा "विद्वच्छिरोमणि हेमराज शर्मा" शीर्षक पुस्तकमा गणेश भण्डारीको बनावटी प्रमाणलाई काट्न प्रमाण पेश गरे तापनि नेपाल राजकीय प्रज्ञाप्रतिष्ठानले २०४५ सालमा प्रकाशित "कृष्णलाल अधिकारी र मकै पर्व" (संपादक - भुपहरि पौडेल) शीर्षक पुस्तकमा गणेश भण्डारीको लेख समेत जस्ताको तस्तै राख्यो, निजले पनि यसबारे केही बढी लेख्न आबश्यक नसम्भेको देखियो। "नेपाली साहित्यको इतिहास" शीर्षक् पुस्तकमा डा. तारनाथ शर्माले "गणेश भण्डारीका निकै राम्रा आलोचनात्मक लेखहरू प्रकाशित भएका छन्। उनको "ऐतिहासिक मकै पर्व" अनुसन्धानात्मक पुस्तक हो जसका निर्णयहरू प्रशंसनीय छन्" (पृ. २६४) भनी लेखे। यस पंक्तिका लेखकले आफ्नो पुस्तकमा लेखेका तथ्य प्रति न भुपहरि पौडेलकै ध्यान गयो न तारानाथ शर्मा कै। बनावटी प्रमाण बनाउने गणेश भण्डारीको त कुरै भएन। यस लेखको मुख्य उद्देश्य तथ्य कुरा प्रकाशमा आओस् भनी उपलब्ध प्रमाणहरू पेश गर्ने हो।

---

[1] प्रज्ञा २०२७ वर्ष १, अंक २

गणेश भण्डारीले लेखेका छन्- 'मकै पर्व दुर्गानाथ अधिकारी र हेमराज शर्माको पेचको कारण घटेको थियो।' सबभन्दा पहिले दुर्गानाथ र हेमराज को थिए भन्ने मनन गरौं।

हेमराजको परिवार श्री ५ तथा राणाहरूका दीक्षा र गायत्री दुवैको गुरु थियो। दुर्गानाथ भने केवल राणाहरूको मात्र दीक्षा गुरु थिए। चन्द्र शम्शेरलाई गायत्री मंत्र हेमराजका बाजे नगेन्द्रराजले सुनाएका थिए भने दीक्ष मंत्र दुर्गानाथका बाबु लीलानाथ अधिकारीले। हेमराजले श्री ५ त्रिभुवनलाई दीक्षा मंत्र सुनाएका थिए र हेमराजका काका तर्कराजले गायत्री मंत्र सुनाएका थिए। राणाहरूलाई दीक्षा र गायत्री मंत्र सुनाउने काम पाण्डेहरू, अधिकारी र सत्यालबीच बाँडिन्थ्यो।

आफ्नो लेखमा गणेश भण्डारीले दुर्गानाथलाई "राणाहरूको दीक्षा गुरु भन्नको साथै "आफ्नो बाटो न छोड्ने सुधा खालका" भनेर प्रशंसा गरेका छन् भने हेमराज "बढ्ता चलाख र राजकाजी रकमी भएकोले धेरै पेच जान्दथे" भनी लेखेका छन्। उनका भनाइ अनुसार "द्वेषको कारण के थियो भने पूर्वीया र कुमाईको भात भान्छा चल्दैन थियो" र यसबारे चन्द्र शंशेरले एउटै भात भान्छा गर्न खोज्दा दुर्गानाथले मानेनन्। नमान्नको कारण कुनै सरकारी कागतमा कुमाईहरूले उपाध्याय न लेख्ने गरेकोले र "हेमराजले यसैकारण दुर्गानाथलाई कसरी दरवारबाट हटाइदिउँ भनी अवसरको खोजमा थिए र यसैकारण मकैपर्व हेमराजले गराएन दुर्गानाथलाई समेत दरबारबाट हटाउन लगाएर भन्ने गणेश भण्डारीको मुख्य जिकिर छ। बालचन्द्र शर्माले[२] श्री ५ पृथ्वी वीर विक्रमले राणा परिवारबाट सत्ता आफ्नो हातमा लिन शुभ चिन्तकहरूको एक दल गठन गरेकोमा डंबरबहादुर शाह, गंगाबहादुर बस्नेत, जंगवीर र गुरून्यू दुर्गानाथ भएकोमा यसको सूचना दुर्गानाथले चन्द्रशम्शेरलाई दिएकोले यो काम असफल भएको र यस दलका विभिन्न व्यक्तिहरू धपाइएका कुरा लेखेका छन्। त्यसकारणबाट त दुर्गानाथ झन् चन्द्रशम्शेरको मन पर्नु पर्ने मान्छे देखिन्छन्। गणेश भण्डारीले लेखेका "सुधा खालका" दुर्गानाथ त्यस्ता थिए। मकै पर्वमा दुर्गानाथ किन परे भन्ने बारेमा डा. साम्वदेब पाण्डेले आफूले आफ्ना पिता दुगदिव पाण्डे (मोती राम मण्डलीका नरदेवका काहिला भाइ) ले भनेका भनी एउटा घटना सुनाउनु भएको छ। चन्द्रशम्शेर धेरै वर्षसम्म महाराज भई राखे। मकै पर्व ताक (१९७६।७७ साल) उनी महाराज भएको बीस वर्ष भइसकेको थियो। भीमशम्सेर चाँडै आफ्नो पाली कहिले आउला भनी छटपटाई राखेका थिए। दुर्गानाथ तान्त्रिक पनि हुनाले भीमशम्शेरले उनलाई हात लिएर चन्द्र शम्शेर चाँडै आफ्नो पदबाट हटुन भनी पुरश्चरण गराउन लागे। सो पुरश्चरण लगनखेलको बटुक भैरवको मन्दिरमा गोप्य तरीकाले गराइए तापनि यसको सुइको चन्द्र शम्शेरलाई लाग्यो। उनी दुर्गानाथसँग सारै रिसाए। आफ्नो गुरुपुत्र भएर पनि आफूलाई नै खतम गर्ने प्रयास गरेकोले मकै पर्व भएकै ताक दुर्गानाथलाई निकाली दिए। भीमशम्सेर महाराज भएपछि फेरि उनले आफ्नो

---

२ नेपाल ऐतिहासिक रूपरेखा. पए. ३४९

जागीर फिर्ता पाएकोले त्यो कुरा सत्य पनि ठहरिन्छ। नत्र भने हेमराज नेपाली भाषाका लेखक हुन् तर दुर्गानाथ होइनन्। दुर्गानाथलाई मकैपर्वमा पर्ने कारण नै देखिंदैन ?

गणेश भण्डारीको भनाइ अनुसार हेमराज र दुर्गानाथको द्वेषको मुख्य कारण पूर्वीया र कुमाई बाहुनहरूको भात भान्छा नचल्नु थियो। चन्द्र शम्शेरले दुवैको भात भान्छा चलाउन खोजेकोमा दुर्गानाथले कुमाईहरूले कुनै सरकारी कागतमा "उपाध्याय" लेखेको न भेटिएकोले "हेमराजले दुर्गानाथलाई कसरी दरवारबाट हटाउँ भन्ने अवसरको खोजीमा थिए" भनी दोषारोपणको आधार बनाएको देखिन्छ।

चन्द्रशम्शेरकै दरवारमा शक्तिशाली माहिला पंडित (काशीनाथ आ.दी.) ले आफ्नो "भएका कुरा" मा मकै पर्व बारे" १९०३ सालदेखि राक्षस पस्यो" भन्ने कुरा लेखिएको हुँदा त्यो कुरा जंगबहादुरलाई भनेको ठहऱ्याई मकै पर्वमा सजाय भएको कुरा लेखेका छन्। यसमा हेमराजको हात भएको भए काशीनाथले यसबारे भन्न कहिल्यै चुक्दैनथे।

अब विचार गरौं कुमाईहरूले आफ्नो नाममा उपाध्याय लेख्दथे कि लेख्दैनथे भन्ने गणेश भण्डारीको तर्क बारे। राणाशासन कालमा बनेको (१९९२ साल) मुलुकी ऐनको अदलको ४ नंम्बरमा पूर्वीया उपाध्याय ब्राम्हणमा र पुराना कुमाई उपाध्याय ब्राम्हणले लसुन प्याज खान नहुने लेखिएकोले तत्कालीन ऐनबाटै पूर्वीया र कुमाई दुवैलाई उपाध्याय ठहऱ्याउने कुरा भएको देखिन्छ। नेपालका नृवंशशास्त्री श्री डोरबहादुर विष्टले "उपाध्याय बाहुनहरूमा पूर्वीया र कुमाई भनी दुई थरी" छुट्याउने चलन भएको कुरा लेख्नु भएको छ।[३]

अमर शहीद शुक्रराज शास्त्रीले[४] उपाध्याय के दो भेद होते है एक कुमाई और दूसरा पूर्वीया" भनेर लेख्नु भएको छ। श्री शिव रेग्मीले "माध्यमिककालीन कवी टंकराज पंतोपाध्याय" (मधुपर्क) शीर्षक लेखमा १९६८ सालमा डिह्वा टंकराज पंतोपाध्यायले ग्रन्थ छापेको कुरा उल्लेख छ, जुन मकै पर्व हुनुभन्दा अघि हो। पन्त भनेका कुमाई बाहुन हुन्। श्री जनकलाल शर्माले[५] "कान्यकुब्जहरू सर्वप्रथम कन्नौजबाट हिमाली भेकमा सरेको हुँदा आज पनि पुरानै नामले संबोधित हुन्छन्। आज यी दुई भागमा विभाजित छन्- पूर्वीया र कुमाई" भन्नु भएको छ। श्री दिनेशराज पन्तले[६] गोरखा जिल्लामा उपाध्याय मात्र थर लेख्ने कुमाई बाहुनहरूको गाउँ नै पत्ता लागेको कुरा उल्लेख गर्नु भएको छ। उहाँले नै पृथ्वीनारायण शाहकै एक अप्रकाशित पत्रमा "कड्याल सदाशिव पाध्य" भन्ने उल्लेख भएको कुरा लेख्नु भएको छ[७]। "राणाकालीन अदालतहरू" शीर्षक लेखमा श्री हेरम्वराज गुरु घरान[८] ले चन्द्रशम्शेरको समयमा भारदारीमा काम गर्ने व्यक्ति

---

३ सबै जातको फूलबारी पृ. २०

४ शहीदके कलम से पृ. छ पृ.

५ हाम्रो समाज पृ. ८१

६ गोरखाो इतिहास चौथो भाग पृ. ८

७ पूर्णिमा २०३८ भाद्र

८ नेपाल कानून परिचर्चाक, वर्ष ५, अंक ६, २०२८ चैत्र

मध्ये" "भद्रकाली पंतोपाध्याय, भैरवराज पंतोपाध्याय" भएको कुरा उल्लेख गर्नु भएको छ। यस पंक्तिका लेखकले जागीरर खाँदा (२०३० सालमा) राष्ट्रिय योजना आयोगमा डोटीबाट आएका उपाध्याय थर भएका कुमाई बाहुन काम गर्दथे।

वास्तवमा नेपालको पहाडी भागको सुदूर पश्चिमको महाकाली अंचलको बैतडी, दार्चुला र डडेलधुरा तथा सेती अंचलको डोटी र बझाङ्ग जिल्लामा बस्ने सबैजसो बाहुनहरू कुमाई छन् जसमा उपाध्याय र जैसी दुवै छन्। यसै गरी सेती अंचलदेखि पूर्व रहेका अधिकांश बाहुनहरू पूर्वीया छन्। सेती र महाकाली अंचलमा धेरै पदयात्रा गर्ने श्री पूर्ण प्रकाश "यात्री"[९] लेख्नु हुन्छ "शायद यसै अंचलबाट लौकिक चालचलनको आधार हेरी पूर्वीया र कुमाईको वर्गीकरणको श्री गणेश भयो होला। अचेल पनि सिंजाली मूलका बन्धुहरू कूर्माञ्चली मूलका बन्धुबाट "पूर्वीया" पूर्वेली संवोधित हुन्छन् अनि कूर्माञ्चली मूलका बन्धुहरू सिंजाली मूलका बन्धुबाट "कुमाई" "पश्चिमा" सम्बोधित हुन्छन्। श्री देवीप्रसाद ओझाले "डोटी क्षेत्रको इतिहास तथा संस्कृति" शीर्षक पुस्तकमा जोशी, पाण्डे, पन्त र ओझा बाहुनहरूको विस्तृत विवरण दिनु भएको छ।[१०]

संक्षेपमा के भन्न सकिन्छ भने गणेश भण्डारीले बनावटी प्रमाणको आधारमा मकैपर्व गराए भनी हेमराजलाई दोषारोपण गरेका छन्। "मकैपर्व" विषयमा समेत अनेक लेख लेख्ने डा. भूपहरि पौडेलले "नेपालको विद्वत-परंपरा" शीर्षक पुस्तकमा दुर्गानाथ अधिकारीको परिचय दिंदा निज "तंत्रशास्त्रका ठूला विद्वान् भएका, तंत्रको केही मौलिक पुस्तक लेखेका (तर सबै हराएका), सं. १९८५ मा भारतबाट दुईजना ठूला विद्वान् नेपाल आएर दुर्गानाथसँग शास्त्रार्थ गरेका "कुरा लेखेका छन् तर विद्वानको नाम उल्लेख भएको छैन। यसै गरी भूपहरी पौडेलले दुर्गानाथले जुद्ध शम्शेरको समयमा दुर्गानाथलाई चार कम्पान्डिङ्ग सरह सन्मान दिएको, निजले कठिन भन्दा कठिन शास्त्रीय निर्णय आफै लिन सक्ने जस्ता कुराहरूको जिक्रि गरेका छन् तर समर्थनमा प्रमाण पेश गर्न सकेका छैनन्।

"प्रज्ञा" पत्रिकामा "अनुसन्धानात्मक लेख" मात्र छापिनेमा गणेश भण्डारीको लेख कसरी छापियो त ?। यसको उत्तर पाउन दुर्गानाथका भानिज चूडानाथ भट्टराईबारे श्री ईश्वर वरालले[११] २००९ सालमा नेपाली व्याकरणसँग सम्बन्धित गोष्ठी हेमराज र राममणिको समेत उपस्थितिमा भएकोमा ईश्वर वराल र बालचन्द्र शर्माले "चन्द्रिका" बारे चर्चा गर्दा "चूढानाथले भने राममणि आफ्ना ससुरा हुनाले हो कि तिनका पक्षमा गुणनुवाद गर्दै हेमराजको प्रशस्त नामदूषण सहित निन्दा गरे। त्यसको प्रतिवाद वालचन्द्रले शिष्ट संयत भाषामा गरे। अनि तीसँग चूडानाथको रन्कारन्की पर्‍यो र केही समयसम्म गोष्ठी खल्वलियो" भनी लेखेका छन्। "प्रज्ञा" जस्तो राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठानको पत्रिकामा गणेश भण्डारीको लेख छपाउनमा चूडानाथको हात भएको जस्तो देखिन्छ।

---

९ सेती अंचल दिग्दर्शन, २.८

१० डोटीक्षेत्रको इतिहास तथा संस्कृति पृ. १९

११ मधुपर्क, २०५१ माघ

गणेश भण्डारी आफैले "लेखनबृत्तिबाट जीविकोपार्जन नहुने हुँदा धेरै स्रष्टाहरू वैकल्पिक रोजगारी तर्फ धकेलिएका छन्" भनी लेखेका छन् (जनमंच, २०५१ असोज छ)।

श्री चुडानाथ भट्टराईले आफ्नो ससुरा राममणि आ.दी.ले लेखेको[१२] "पुराना संभना" को भूमिकामा पनि मकै पर्व तथा आफ्ना मामा दुर्गानाथ अधिकारी बारे लेख्न पुग्नु हुन्छ। राममणि र गोरखा भाषा प्रकाशिनी समितिवारे उहाँ भन्नु हुन्छ "समितिको चाँजो-पाँजो मिलाउन दरवार र सिंहदरवारले अड्को हालेको थिएन। बरू प्रगतिमा रोक लगाउने गुरुपुरोहितको स्वार्थ बीचमा तेर्सेको थियो। अर्थको अनर्थ गरी उहाँलाई सधैंको निमित्त समाप्त गर्ने राणाका भाइ छोरा गुरु पुरोहित आदि सामन्तको षड्यन्त्र थियो। त्यसपछि आफ्नो मामाबारे लेख्नु हुन्छ- "मकैको खेती पढ्ने दुर्गानाथको विडो झिक्नु भो श्री ३ चन्द्रले"। यसमा उहाँको भनाइ अनुसार "राणाको भाई छोरा गुरु पुरोहित" भनी संवोधन भएकोमा भन्न खोजेको ता हेमराजलाई नै हुन सक्दछ तर वास्तवमा राणाका मात्र गुरु त अधिकारी थिए भने राणाका मात्र गुरु र पुरोहित समेत ता सत्याल थिए। गाली गर्दा गर्दै आफै फुस्केको चूडानाथ भट्टराईलाई पत्तै भएनछ।

राममणिक बाबु काशीनाथ आ.दी.[१३] (माहिला पंडित) को पुस्तक "भएका कुरा" पनि प्रकाशित भएको छ र त्यसमा "बुढो पुस्तामा समेत" सद्भावनापूर्वक सहयोग प्रदान गर्ने" भनी चूडानाथ भट्टराईको गुणगान गरेका छन् - निजका ससुरा राममणिका भाइ नरेन्द्रमणिले।

उक्त पुस्तकमा काशीनाथले आफ्ना बाबु शिरोमणिले भनेको कुरा लेखेका छन् - "यी अंग्रेजहरू बडा वेइमान धोकावाज छन्, यिनीहरूले सारा हिन्दुस्थानलाई धोका र दगावाजद्वारा आफसमा फुट गराई सारा राज बिगारे। यी बेइमानहरूको कहिले विग्रने बेला आउँछ।.......... एउटा कसैलाई यो जातीले अप्नायो भने उसलाई बनाएर छोड्ने, यो गुण चाहिँ भारी छ। हाम्रो नेपालमा कुमाई जातिमा यो गुण देखिन्छ।"[१४] एउटा संप्रदाय विशेषलाई नै गाली गरेको पुस्तकको प्रकाशनमा सहयोग प्रदान गर्न यसरी चूडानाथ पुगेको देखिन्छ। यस्ता कुरा लेखे ता पनि बरू काशीनाथले "हुन ता माहिला गुरुज्यू जस्तो विद्वान नेपाल राज्यमा कोही थिएन, छन ता किन थिएनन्, श्री मा.गु. लाई पढाउने एक एक विद्वान् थिए, तर वहाँको बन्दोवस्त, वहाँको शास्त्रको मर्मज्ञता, वक्त्रित्वको कोही थिएन। असाधारण बुद्धिमान, शास्त्र विषय, दान विषय, अदालत श्रेस्ता, राजकाज, अंग्रेजी परिपाटि इत्यादि ६४ कला विद्यामा पूर्ण हुनुहुन्थ्यो भन्न पनि अत्युक्ति नहुने वाहाँ हुनुहुन्थ्यो"[१५] भनी प्रशंसा समेत गरेका छन्। मकै पर्वमा हेमराजलाई काशीनाथले दोषारोपण गरेका छैनन्।

---

[१२] पुरानो संभना - भूमिका

[१३] भएका कुरा पृ. भूमिका

[१४] भएका कुरा पृ. १५१

[१५] भनी प्रशंसा समेत गरेका छन्। मकै पर्वमा हेमराजलाई काशीनाथ दोषारोपण गरेका छैनन्।

"नेपालको विद्वत् परम्परा "शीर्षक पुस्तकमा श्री भूपहरी पौडेलले [१६] दुर्गानाथ अधिकारीको जीवनी प्रस्तुत गरेका छन्। त्यसमा जुद्ध शम्शेर प्रधानमन्त्री भएको बेलामा पूर्वीया र कुमाई बाहुनहरूको भात भान्छा एउटै गर्ने कुरा चलेकोमा सिंहदरवारमा भात पकाईंदा दुर्गानाथले जुत्ता लगाएर खान जाँदा जुद्ध शम्शेरको प्रश्नको जवापफमा "सरकारको हुकुमले कुमाई र पूर्वीयाको भातभान्छा एकै ठाउँमा चल्छ भने सरकारबाट बुट जुत्ता लगाएर पनि चल्छ भन्ने हुकुम भै दिए यो पनि ता चलिहाल्छ नि" भनेको कुरा छापिएको छ। यसबाट पूर्वीया कुमाईको भात भान्छाको कुरा जुद्ध शम्सेरको बेलामा उठेको रहेछ, गणेश भण्डारीको लेखमा उल्लेख भए जस्तो मकै पर्व हुने वेलामा होइन भन्ने कुरा देखिन्छ। यसमा पनि अर्घेलो हेमरराज होइन दुर्गानाथ रहेछन्। भूपहरि पौडेलले पनि आफूले दुर्गानाथबारे जानकारी पाउने तीन व्यक्ति मध्ये चुडानाथ भट्टराईको नाम समेत लेखेका छन्। संक्षेपमा के भन्न सकिन्छ भने "मकै पर्वको दोषारोपण काण्ड" का खलनायक गणेश भण्डारी हुन्, यस सम्बन्धमा अन्य प्रमाण पेश हुँदाहुँदै पनि त्यसलाई वेवास्ता गरी राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठानबाट गणेश भण्डारीकै लेख समेत समावेश भएको पुस्तक प्रकाश गराउने भूपहरि पौडेललाई यस काण्डको मतियार भन्न सकिन्छ होला। दोषारोपण काण्डको "प्रेरणास्रोत" चाँहि श्री चूडानाथ भट्टराई भएको शंका गर्न सकिन्छ।

राणकालीन मुलुकी ऐनमा नै पूर्वीया र कुमाई दुवैलाई "उपाध्याय" भनिएको हुनाले मकै पर्व भएको बेला कागतपत्र झिकाएर हेरिएको भन्ने कुरा बनावटी प्रमाण बनाएर राजकीय प्रज्ञा प्रतिष्ठान जस्तो सम्मानित संस्थाबाट प्रकाशित हुने "प्रज्ञा" पत्रिकामा छपाइएपछि भ्रमको सिर्जना हुनु स्वभाविक हो र समालोचक तारानाथ शर्मा समेत यस्तै भ्रममा परी गणेश भण्डारीको प्रशंसा गर्न पुगेका हुन्।

---

[१६] नेपालको विद्वत् परंपरा पृ. ७८

ROYAL NEPAL ACADEMY

नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान

Journal of Nepalese Studies

CALL FOR PAPERS

Journal of Nepalese Studies is a research journal in English to be published bi-annually (September and March).

The journal is calling for original papers in Nepalese linguistics, literature, art culture, history, anthropolcgy and other related fields from all scholars, Nepalese and foreign.

Contributors are requested to note the following procedures for manuscript submission :

1. Manuscripts should be sent to :

   Yogendra P. Yadava
Chief Editor
Journal of Nepalese Studies
Royal Nepal Academy
Kamaladi, Kathmandu, Nepal
Fax : 977-1-221175/ **Phone # 220424**

2. Papers can be full-length articles, reviews of published works or squibs (short reviews).

3. Contributors should send two copies of their manuscripts submitted for publication.

4. Manuscripts should be typed double-spaced including (endnotes and references) on a good quality paper, leaving wide margin on all sides.

5. Contributors should follow the prescribed style sheet in preparing manuscripts for submission. The prescribed style sheet can be available from the chief editor .

6. The language of publication is English, but articles in Nepali may be accepted for translation into English.

7. For their published papers, contributors will receive remuneration, a copy of the journal and ten copies of offprint.

बा. अ. द नं. -१३/२०२६-२७

नेपाल राजकीय प्रज्ञा-प्रतिष्ठान

मुद्रक : प्रज्ञा-छापाखाना, कमलादी, काठमाडौं ।